

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE TRAÎTRE DÉMONTÉ : FIGURES DU TRADUCTEUR ET DU MÉTIS

DANS LES SÉMIOSPHÈRES DES AMÉRIQUES

THÈSE

PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SÉMIOLOGIE

PAR

CAROLINE MANGEREL

JUILLET 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

*À doña Marina
À tous les prisonniers des identités meurtrières
À leurs histoires
À leurs mots*

Je voue une profonde gratitude à ma directrice de thèse, Rachel Bouvet, qui m'a forcée à énoncer clairement ce que je concevais bien. Je la remercie d'avoir éclairé ma route de son expérience et de son ouverture d'esprit, et je me considère privilégiée d'avoir pu bénéficier de sa disponibilité prodigieuse, de son attention bienveillante et de sa redoutable rigueur.

Merci à Luc, mon complice et mon compagnon d'aventures, qui m'a apporté une aide inestimable par sa compréhension, sa joie de vivre et sa générosité.

Merci à Gilbert et à Danièle, qui m'encouragent depuis ma naissance et qui m'ont dotée du plus fabuleux des dons, celui d'aimer lire. Merci aussi à ma sœur Geneviève pour son soutien professionnel et fraternel ainsi qu'à mon frère Philippe pour ses encouragements.

Merci à Claudette Durand, à Louise Dupré et à Claude Guilbeault, qui m'ont chacun encouragée à un moment crucial et qui ont su m'orienter dans la bonne direction.

Enfin, merci au très regretté Shawn Huffman, professeur extraordinaire dont le savant dosage d'érudition, de charme et de pédagogie a nourri ma fascination pour la sémiologie.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES	XI
RÉSUMÉ	XII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	10
TRADUCTION, TRAHISON	10
<i>1.1 Traîtres et trahisons</i>	<i>11</i>
1.1.1 Portrait du traître	12
1.1.1.1 Genèse du traître	13
1.1.1.2 Le traître vu du dehors : le soupçon	14
1.1.2 Trahison et infidélité	16
1.1.2.1 Traduction et interprétations	17
1.1.2.2 L'infidélité déontologique	19
1.1.3 De la négociation	20
1.1.3.1 Les lieux de la trahison	20
1.1.3.2 Entre cohérence et équivalence	21
1.1.4 Auteur contre traducteur	24
1.1.4.1 Le détournement volontaire	25
1.1.4.2 La plainte de l'auteur trahi	26
<i>1.2 Représentations du bilinguisme, images de la traduction</i>	<i>30</i>
1.2.1 Julien Green : le mur et la vitre	31
1.2.1.1 Julien Green et ses langues	34
1.2.1.2 Julien Green et la traduction	37
1.2.1.3 Les Saintes Écritures dans le prisme des langues	41
1.2.2 Susanne de Lotbinière-Harwood et la traduction au féminin	43
1.2.2.1 <i>Re-belle et infidèle</i>	44
1.2.2.2 La féminisation linguistique	45

1.2.2.3 La trahison dénoncée	48
1.2.2.4 Des « corps sonores et parlants »	49
<i>1.3 Le traducteur et son personnage</i>	51
1.3.1 Choix, attirance, pulsion	52
1.3.1.1 L'élément déclencheur selon Louis Jolicoeur	53
1.3.1.2 Premiers balbutiements d'une traduction selon Paul Ricoeur	54
1.3.2 Traitement du traducteur dans la fiction contemporaine et l'imaginaire	55
1.3.2.2 La place du traducteur dans les théories sémiotiques de la lecture	57
1.3.2.3 Personnages de traducteurs et interprètes dans la fiction contemporaine	64
1.3.3 Le texte pétri d'Autre : l'effet de traduction	68
1.3.3.1 La pseudotraduction	69
1.3.3.2 Le texte exotisé	72
1.3.3.3 La diglossie interlinguistique	77
CHAPITRE 2	81
LA MÉTAPHORE	81
<i>2.1 Théories de la métaphore</i>	83
2.1.1 Traduction et analogie	83
2.1.1.1 L'analogie	84
2.1.1.2 Relation traductionnelle d'analogie	88
2.1.1.3 Différences entre l'analogie et la métaphore	90
2.1.2 Caractéristiques de la métaphore	92
2.1.2.1 Histoire de la métaphore	92
2.1.2.2 Caractéristiques et fonctions de la métaphore	95
2.1.3 Composition de la métaphore	97
2.1.4 La métaphore conceptuelle	99
2.1.4.1 George Lakoff et la politique américaine	99
2.1.4.2 <i>Metaphors We Live By</i> de Lakoff et Johnson	101
2.1.4.3 Types de métaphores conceptuelles	103

2.1.4.5 La langue de bois	111
<i>2.2 Histoire de la métaphore dans le discours de la traduction</i>	<i>113</i>
2.2.1 Les écoles de traductologie : historique d'une polarité	114
2.2.1.1 Schleiermacher et les Romantiques allemands	115
2.2.1.2 Sourciers et ciblistes	118
2.2.2 La fidélité	128
2.2.2.1 La reproduction	129
2.2.3 Le sacré et le religieux	131
2.2.3.1 Vertu et vice du traducteur : le sacré dans les théories de la traduction	132
2.2.4 La traduction de la Bible : littéralité et hérésie	135
2.2.4.1 Saint Jérôme	136
2.2.4.2 Les martyrs de la traduction	137
2.2.4.3 La traduction de la Bible au XX ^e siècle	139
<i>2.3 Métaphores et cadres conceptuels dans le discours de la traductologie</i>	<i>142</i>
2.3.1 Sexe et sexualité : de l'abus de langage	143
2.3.1.1 La métaphore filée	144
2.3.1.2 La métaphore conceptuelle de la langue comme femme-objet	146
2.3.1.3 Soumission, passivité et perspectives psychanalytiques	151
2.3.2 Violence et pillage : le traducteur guerrier	153
2.3.2.1 Le pirate	154
2.3.2.2 La mort	156
2.3.3 Métaphores de spatialisation	157
2.3.3.1 Formes et dimensions dans le discours	158
2.3.3.2 Transport et mouvement mécanique	159
2.3.3.3 La sémiophagie	162
2.3.3.4 Mutations et évolutions	164

CHAPITRE 3	170
LA FIGURE SUSPECTE DU MÉTIS	170
3.1 <i>Histoire du métissage dans les Amériques françaises</i>	172
3.1.1 Les métissages au Canada	174
3.1.1.2 Métissages comparés : le personnage du métis	182
3.1.2 Les Antilles françaises	187
3.1.2.1 Origine de la notion de métissage en France	187
3.1.2.2 Le <i>Code Noir</i>	188
3.1.2.3 L'abbé Grégoire et Moreau de Saint-Méry	190
3.1.2.4 Le métissage dans la langue : une sémiotique des couleurs	191
3.1.2.5 Le vocabulaire de la déshumanisation	194
3.1.2.6 Appellations anciennes des esclaves africains	196
3.1.3 La Louisiane, colonie française	198
3.1.3.1 Les créoles de la Louisiane	201
3.1.3.2 Le plaçage	203
3.1.3.3 Le passé-Blanc	205
3.2 <i>Le tabou du métissage aux États-Unis</i>	207
3.2.2 Race et classe aux États-Unis	207
3.2.2.1 Absence de terminologie : une réalité passée sous silence	208
3.2.2.2 Le <i>one-drop rule</i>	210
3.2.3 <i>Passing (for White)</i> : un équivalent du Passer-Blanc louisianais	212
3.3 <i>L'Amérique latine : des sociétés métisses</i>	214
3.3.1 Métissage et castes dans les colonies espagnoles	215
3.3.1.1 Deux exemples extrêmes : le Mexique et le Pérou	215
3.3.1.2 Le Brésil	216
3.3.1.3 Taxonomie raciale	218

3.3.2 La <i>Pintura de castas</i>	219
3.4 <i>Figures et avatars du métis</i>	224
3.4.1 Vocabulaire comparé du métissage	225
3.4.2 Le métissage linguistique : écoles multiples d'études des créoles	226
3.4.3 Rôles du métis dans les littératures	229
3.4.3.1 Littérature française et d'expression française	230
3.4.3.2 Figures littéraires du métis canadien	232
3.4.3.3 Littérature anglo-américaine	233
3.4.3.4 Le personnage du métis dans la littérature du XX ^e siècle	236
3.4.4 L'exotisme féminin : la figure de la métisse	245
3.4.4.1 L'image de la métisse	245
3.4.4.2 Exploitation textuelle de la métisse	247
3.4.4.3 La métisse, mère indigne et corps exotisé	248
CHAPITRE 4	252
NOUVELLES IDENTITÉS : ÉTUDES DE CAS	252
4.1 <i>Pour en finir avec la binarité</i>	254
4.1.1 Binarité et traduction	255
4.1.1.1 Le traître textuel : ambiguïté et artifice	256
4.1.1.2 Babel et l'objection préjudicielle	257
4.1.1.3 À la recherche du « troisième terme »	260
4.1.2 Les identités composites	263
4.1.2.1 Migrations et métissages	265
4.1.2.2 Des frontières fluctuantes : le sujet postcolonial	267
4.1.3 Créolisation et hybridité : des identités nouvelles	270
4.1.3.1 Hybridité dans les Amériques francophones	271
4.1.3.2 Identité et créolisation	274

<i>4.2 Traduction et transgression féminine : la Malinche</i>	280
4.2.1 La Malinche et l'histoire du Mexique	280
4.2.1.1 La Malinche dans les textes historiques	281
4.2.1.2 La <i>langue</i> des Espagnols	283
4.2.1.3 Figures historiques et mythiques	285
4.2.2 Interprétations de la Malinche	289
4.2.2.1 La féminité de la Malinche	289
4.2.2.2 Le mythe de la Malinche dans le Mexique contemporain	291
4.2.2.3 La Malinche, figure historique internationale	291
<i>4.3 Pratiques clandestines dans l'Histoire des Amériques</i>	292
4.3.1 Pratiques clandestines : le petit métissage, le petit marronnage	293
4.3.2 Le Blanc <i>ensauvagé</i>	296
4.3.2.1 Le coureur des bois français	296
4.3.2.2 Le Blanc indianisé anglo-américain	299
4.3.2.3 Mary Jemison, captive et traîtresse	300
4.3.3 Le marron	302
4.3.3.1 Définition et historique du marronnage	303
4.3.3.2 Histoire et marronnisme	304
4.3.3.3 Géographie marronne	307
4.3.3.4 Identités marronnes	312
<i>4.4 Espace-tiers et créolisation : Texaco</i>	315
4.4.1 Histoire et Créolité	317
4.4.1.1 Mouvements identitaires du début du XX ^e siècle : l'indigénisme, la Négritude et l'anthropophagie littéraire	317
4.4.1.2 La Créolité	320
4.4.1.3 Critique de Derek Walcott : accueil de l'œuvre en « terres créoles »	322

4.4.2 <i>Texaco</i> en contexte	323
4.4.3 La langue dans <i>Texaco</i>	324
4.4.4 Esthétique de la créolisation dans <i>Texaco</i>	326
4.4.4.1 La mangrove	326
4.4.4.2 L'esthétique baroque	328
4.4.4.3 Le détour stylistique	329
4.4.5 La traduction de <i>Texaco</i> en anglais	330
4.4.4.1 D'autres types d'adaptation possibles	332
CONCLUSION	337
BIBLIOGRAPHIE	343

LISTE DES FIGURES

- Figure 3.1 Nombre de parties blanches et noires pour chaque catégorie de sang-mêlé.
Source : Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, t. 1, Nouv. éd. ent. rév. et complétée par B. Maurel et É. Taillemite, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1984, p. 101. 191
- Figure 3.2 Carte chronologique des anciens territoires des États-Unis (1783-1899).
Source : Louisiana State Museum Historical Map Collection. 199
- Figure 3.3 « De Español y Mulata; Morisca », Miguel Cabrera, 1763. Huile sur toile, 132 X 101 cm.
Source : Ilona Katzew, *Casta Paintings*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2004, p. 103. 221
- Figure 3.4 « De Español y Albina; Torna atrás », Miguel Cabrera, 1763. Huile sur toile, 132 cm X 101 cm.
Source : Ilona Katzew, *Casta Paintings*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2004, p. 104. 223
- Figure 3.5 Images coloniales.
Source : collection du Musée Roybet-Fould de Courbevoie (France). 246
- Figure 4.1 Xaltelolco
Source : *Codex de Florence*. 282
- Figure 4.2 « Cortés y la Malinche », fresque de José Clemente Orozco, 1926.
Source : Colegio de San Ildefonso, Mexico (Mexique). 285
- Figure 4.3 Détail, « El Desembarco de los Españoles a Veracruz », fresque de Diego Rivera, 1950.
Source : Palacio nacional, Mexico (Mexique). 288

RÉSUMÉ

Le traître est une image dont le discours sur la traduction a usé et abusé. Des « belles infidèles » au *traduttore, traditore* italien, la trahison du traducteur, du texte traduit et de l'acte même de traduction est minutieusement documentée, et ce depuis bien avant l'avènement de la traductologie comme discipline reconnue. Elle est soupesée à travers les notions d'invisibilité, de traduisibilité, d'éthique ou de poétique. Dans l'idée de démêler les tenants et aboutissants de cette caractérisation, cette thèse aborde le sujet de la trahison comme métaphore dans les théories de la traduction et dans les théories du métissage. Le métis et le traducteur sont tous deux considérés comme suspects, du fait même de leur appartenance à des identités multiples. Soupçonnés de trahir l'une de leurs cultures, l'une de leurs langues, ils sont sommés de choisir, d'abandonner l'une de leurs identités.

Les deux premiers chapitres abordent la trahison et son rôle dans les théories de la traduction, puis les théories de la métaphore et le rôle de la métaphore dans les discours sur la traduction. Dans le troisième chapitre, l'Histoire et les littératures des Amériques sont examinées pour expliquer les différences entre les approches du métissage d'une société et d'une époque à l'autre. Le dernier chapitre aborde la pensée binaire qui prévaut dans la pensée occidentale et propose d'y trouver une solution, en particulier pour l'être hybride qui ne peut se permettre de suivre la logique des identités mutuellement exclusives.

C'est donc par une approche interdisciplinaire que la figure du traître est abordée, à travers l'histoire de la traduction et celle du métissage dans les Amériques, d'une part, et dans un corpus littéraire varié d'écrivains des Amériques françaises, anglaises et latines d'autre part. Les théories sur la métaphore et les cadres conceptuels de Lakoff et Johnson permettent d'explorer en profondeur l'interprétation de cette figure à partir d'une pensée binaire inhérente à la logique identitaire dominante. La sémiotique culturelle de Youri Lotman offre en outre un cadre conceptuel permettant de trouver des solutions à cette pensée binaire.

Cette analyse fait appel à l'histoire officielle et aux témoignages de *frontaliers*, personnages voisins du traducteur dans le paradigme de l'hybridité culturelle. Le caractère transgressif de l'hybridité et du tiers-espace est souligné par l'approche clandestine ou décalée de l'identité constatée chez ces personnages. Les cas étudiés pour mettre à l'épreuve cette hypothèse sont la figure mythique et historique de la Malinche, interprète de Cortés pendant la conquête du Mexique, les personnages du Blanc « ensauvagé » et du Nègre marron dans les pratiques clandestines culturelles des Amériques ainsi que le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau, illustration textuelle de la transgression des identités « pures ».

Le processus de créolisation proposé par Édouard Glissant permet de proposer des caractéristiques linguistiques, culturelles et textuelles jouant un rôle prépondérant dans cette approche identitaire. Par la transgression de l'interprétation qui lui est imposée, l'être hybride peut intégrer l'altérité et faire reconnaître la lecture fructueuse de la pluralité des signes.

Mots-clés : traduction, métissage, métaphore, trahison, histoire des Amériques, hybridité

INTRODUCTION

Le traître est un personnage courant de la littérature et de l'imaginaire, à la fois haï de par les traits qui lui sont associés et affectionné pour ses possibilités narratives. Nous présentons dans cette thèse deux de ses avatars : le métis et le traducteur.

Comme on peut le constater en étudiant l'Histoire des Amériques, la figure du métis et celle du traducteur partagent un certain nombre de caractéristiques. Par exemple, ils sont tous deux considérés comme suspects, d'un côté comme de l'autre des cultures qu'ils chevauchent, du fait même de cette appartenance à des identités multiples. Soupçonnés de trahir l'une de leurs cultures, l'une de leurs langues, ils sont sommés de choisir, d'abandonner l'une de leurs identités.

Le bon vieil aphorisme *Traduttore, traditore*, à la fois favori et bête noire des traducteurs, est passé depuis longtemps, dans l'imaginaire, du statut de jeu de mots à celui de vérité indiscutable. Or, ce mécanisme est fréquent dans le discours qui porte sur la traduction : l'ivresse des phrases bien tournées et la recherche du bon mot peuvent donner lieu à des conclusions faussées par trop de prestance intellectuelle.

En quoi le traducteur et le métis sont-ils semblables à l'aune de la trahison? Dans les deux cas, ils sont réglementés par une logique binaire qui relève du choix parfois cornélien : le traducteur doit prendre parti pour la langue source ou la langue cible, l'auteur ou le lecteur; le métis, pour la culture maternelle ou la culture paternelle, pour la langue de la tête ou la langue du cœur. Pour l'un comme pour l'autre, cette pensée binaire impose de choisir l'un ou l'autre, et proscriit le cumul des identités ou des loyautés.

Notre hypothèse envisage le traducteur et le métis comme semblables dans le rapport qu'ils semblent entretenir avec les sphères culturelles et linguistiques multiples auxquelles ils appartiennent, dans la mesure où ils n'appartiennent à aucune, selon la notion d'altérité

binaire dénoncée par Édouard Glissant et par Amin Maalouf dans leurs essais respectifs sur les identités culturelles et les rapports entre les communautés¹.

En prenant position, en refusant l'invisibilité, la « pureté » et la logique qui leur sont imposées au profit d'une approche plurielle des identités, le traducteur et le métis ont également en commun le fait d'être des agents d'impureté, des grains de sable dans l'engrenage qui permettent la créolisation et la production de sens. Nous émettons l'hypothèse que la trahison est en fait la solution à cette pensée binaire, plutôt que d'en être la représentation la plus pessimiste; le traître est celui qui parvient à passer outre non seulement le choix binaire qui lui est présenté, mais aussi les solutions intermédiaires qui lui permettraient de ménager les deux options en conservant leur « pureté » respective. L'être hybride transgresse cette logique binaire en assumant son hétérogénéité.

Pour mieux comprendre les personnages du traître et du médiateur, nous avons choisi d'étudier les littératures et les imaginaires des Amériques. Nous analyserons trois cas représentatifs qui, en illustrant chacun une facette différente du même problème, permettent de démontrer notre hypothèse dans l'histoire, la mythologie populaire, la pratique culturelle et le texte.

Nous pénétrerons au cœur de la pensée binaire qui régleme les rapports humains en circonscrivant les identités et en modulant notre appréhension du réel. Nous nous servirons pour ce faire des outils d'analyse que nous donnent la métaphore et sa cousine cognitive, la métaphore conceptuelle.

Nous nous baserons en effet sur les écrits de George Lakoff et Mark Johnson² sur la métaphore conceptuelle pour établir le rapport entre l'interprétation sémiotique et l'interprétation culturelle mis de l'avant par la sémantique cognitive dans la figure du métis et du traducteur.

¹ Voir notamment Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers* Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, 106 p., et Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 2007, 189 p. Ces ouvrages sont explorés plus en détail à la deuxième partie de ce texte.

² *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003 [1980], 276 p.

Nous mettrons en rapport les théories de la traduction, les théories postcoloniales et du métissage ainsi que celles de la métaphore tout en examinant le rôle de l'Histoire dans les perceptions actuelles de l'être hybride. Nous nous servirons d'exemples tirés de la littérature et de l'imaginaire collectif.

Cette thèse est divisée en quatre chapitres qui abordent chacun l'un des thèmes de la problématique : la trahison et la traduction; la métaphore; le métissage; et la mise à l'épreuve de la conception binaire des identités par trois études de cas illustrant les théories du métissage et de l'identité postcoloniale.

Dans le premier chapitre, nous abordons la trahison et son rôle dans les théories de la traduction. Le traducteur est considéré, depuis les premiers échanges linguistiques, comme un traître à sa culture – ou à ses cultures – d'appartenance et d'activité. De même, le métis est souvent considéré comme un agent double qui inspire la méfiance.

Que ce soit dans l'Histoire ou la littérature, la trahison compose un vaste réseau sémantique où se retrouvent, sous la forme d'expressions idiomatiques, de références culturelles ou de connotations populaires, tous les actes perçus sur le moment comme déloyaux ou interprétés plus tard comme tels par les historiens, les conteurs ou les écrivains. Ce réseau est aussi composé d'expressions dénotant l'attitude à adopter envers ces actes et ceux qui les ont effectués. En somme, la trahison et le traître font l'objet d'une véritable mythologie et d'une présence continue dans l'imaginaire populaire.

Ces caractéristiques du traître sont également présentes, sous la forme de métaphores, de cadres conceptuels et d'allégories, dans les discours sur la traduction. Des « belles infidèles » au *traduttore, traditore* italien, la trahison est bien présente en traductologie et dans l'histoire de la traduction. Ainsi la trahison du traducteur, du texte traduit et de l'acte même de traduction est-elle minutieusement documentée, et ce depuis bien avant l'avènement de la traductologie comme discipline reconnue. Elle est analysée, soupesée, souvent même présumée et étudiée à travers les notions d'invisibilité, de traduisibilité, d'éthique ou de poétique, notamment chez Antoine Berman, Jean-René Ladmiral et George Steiner. C'est une des métaphores régnautes des théories de la traduction.

Nous examinerons ces questions en utilisant des exemples historiques et littéraires pris parmi les figures du traducteur et du métis, ainsi que les métaphores utilisées par deux écrivains bilingues et traducteurs, Julien Green et Susanne de Lotbinière-Harwood, pour appréhender la confrontation, au sein d'un même individu, d'identités linguistiques et culturelles multiples. Ces deux écrivains et leurs réflexions sur le bilinguisme, la traduction et les identités plurielles constituent un exemple concret de la figure du frontalier que nous mettrons de l'avant. Représenté sous les traits de voyageurs, ambassadeurs, guides ou métis dans les récits d'Amin Maalouf ou de Salman Rushdie, par exemple, ce personnage jouxte le traducteur dans le paradigme de l'hybridité culturelle.

Le deuxième chapitre présente les théories de la métaphore et le rôle de celle-ci dans les discours sur la traduction. Ces derniers passent nécessairement par la métaphore, à commencer par les images utilisées par les traductologues pour illustrer les principes qui sous-tendent leur pratique. La métaphore et la métaphore conceptuelle serviront de base pour expliquer les conceptions plurielles et antagonistes du métissage, de la traduction et des identités.

Nous établirons un panorama des différentes écoles de traductologie en identifiant les méthodes qu'elles préconisent et les valeurs contre lesquelles elles mettent en garde, et nous verrons ce qui, pour chacune, constitue une trahison. Les théoriciens de la traduction n'énoncent certes pas toujours le terme *trahison* dans leurs essais; pourtant, cette idée est toujours présente, même en filigrane, dans leurs textes empreints de réseaux signifiants, et s'y manifeste notamment par une surabondance d'images.

Qu'ils proposent une théorie à partir d'éléments nouveaux ou qu'ils réagissent à des principes préalablement énoncés, les essais des traductologues, souvent enflammés et généralement porteurs d'un certain degré de passion, ont la caractéristique de ne pas porter que sur la traduction mais aussi sur la langue elle-même. Les textes de traductologie traditionnels seront donc approchés comme des objets textuels dans le but d'en faire ressortir des métaphores, curieusement récurrentes d'un penseur à l'autre, qui bien souvent se développent à partir du symbole de la mère, et par extension de la femme, auquel est appliqué un traitement psychanalytique, marxiste, déconstructionniste, religieux ou féministe. Plus

récemment, les théories de la traduction ont suivi les courants du post-colonialisme et de l'interculturalisme.

Nous verrons également que certains domaines du savoir qui portent sur la chose textuelle poussent à la métaphore scabreuse, peut-être par une certaine titillation intellectuelle qui, provoquée par le trop-plein de sens et la valse folle des neurones surstimulés, pousse à un abus textuel parfois de mauvais aloi...

Les notions décrites dans ce chapitre sur la métaphore conceptuelle serviront donc à repérer, dans un premier temps, les assises de la pensée polarisée en traductologie puis, par la suite, à établir s'il est possible d'en sortir. Nous étudierons plusieurs modèles tout à fait différents, des types de cadres conceptuels évoqués par des traducteurs et des théoriciens et qui sortent de l'habituelle bipolarité pour présenter des appréhensions originales de l'activité de traduction et du rôle du traducteur. Ces ouvertures seront complétées aux chapitres suivants par l'étude des théories contemporaines du métissage et de l'identité, qui nous permettront de trouver des pistes à cet égard.

Le métis est perçu, par l'un ou l'autre des peuples qui composent son identité, comme un être foncièrement traître, comme nous le montrons dans le troisième chapitre. Généralement bilingue, il est parfois employé comme traducteur, dont il illustre – en couleur – les caractéristiques les plus viles, et considéré comme un agent double qui inspire la méfiance. Il est intéressant de constater que le métis est généralement considéré comme n'appartenant ni à un groupe ni à l'autre plutôt qu'appartenant aux deux. Cette règle, qui découle de la notion d'altérité binaire, est illustrée tant dans la littérature que dans l'imaginaire social, et s'applique autant dans les sociétés non créolisées que dans une société comme les États-Unis où, traditionnellement, la notion de métis *n'existe pas*.

Le métis est souvent assimilé au bâtard, car c'est traditionnellement la mère qui est de couleur, issue du peuple colonisé, et le père européen, du peuple colonisateur; ainsi, soit le père ne reconnaît-il pas son rejeton, soit l'illégalité de cette union rend-elle impossible toute légalisation du statut de l'enfant, qui est donc par définition illégitime. Le métis littéraire est aussi fréquemment le fruit d'un viol (souvent symbolique du viol de la nation) ou d'une union très abusive qui rend compte de la violence entre les castes. Le prédécesseur du signe

qu'est le métis contemporain se retrouve dans le Romantisme du XX^e siècle, qui « fait du Métis la figure canonique d'une double révolte, à la fois métaphysique et historique : révolte contre Dieu et révolte contre le père³ ».

Aussi la figure du métis est-elle d'emblée lourde d'un interdit, d'un tabou, d'une impureté reflétée entre autres par la connotation « monstrueuse » des mots tirés du règne animal utilisés pour désigner les mélanges raciaux.

Nous effectuerons un retour sur l'Histoire des Amériques pour expliquer les différences entre les approches du métissage d'une société à l'autre. Nous examinerons également la figure du métis à travers les littératures du continent en français et en anglais, d'une époque à l'autre.

Le métissage et la traduction sont deux phénomènes d'inégalité. Le métis, racial ou culturel, est rarement le produit de deux groupes « égaux », culturellement ou socialement. La culture maternelle est historiquement presque toujours « inférieure », c'est-à-dire asservie ou colonisée, et la culture paternelle celle du colonisateur. Cette inégalité, qui passe par le corps de la femme en position inférieure, témoigne d'ailleurs de la valeur accordée à la préservation de la pureté.

Le dernier chapitre aborde la pensée binaire qui prévaut dans la pensée occidentale et propose d'y trouver une solution, en particulier pour l'être hybride qui ne peut se permettre de suivre la logique des identités mutuellement exclusives. Aujourd'hui, les théories de l'identité culturelle et le discours de l'interculturalité mettent de l'avant l'existence d'un « entre-deux » qui devient enfin sujet; certaines théories de la traduction suggèrent aussi l'existence d'un troisième intervenant dans les logiques jusque-là binaires. Le sujet postcolonial, autre avatar du métis ou de l'être hybride, assume ses identités multiples dans ce tiers-espace.

³ Roger Toumson, *Mythologies du métissage*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « écritures francophones », 1998, p. 93.

Nous étudierons les positions d'Édouard Glissant sur la créolisation, bien sûr, mais également celles de Sherry Simon, d'Amin Maalouf et d'Homi Bhabha sur l'hybridité, en plus d'interroger les écrits de Roger Toumson, d'Alexis Nouss, de François Laplantine et de Salman Rushdie sur le métissage.

Nous utiliserons également la sémiotique culturelle de Youri Lotman à plusieurs égards. Nous aborderons notamment la représentation graphique de la sémiosphère ainsi que les notions qu'il aborde dans son ouvrage : les mouvements à l'œuvre dans une sphère culturelle, la marge interculturelle, la traduction et la métaphore, les rapports entre le Soi et l'Autre, pour n'en nommer que quelques-uns.

Nos trois études de cas concernent des figures et des textes propres à différentes sphères de l'hybridité des Amériques. Le personnage de la Malinche, tout d'abord, est une figure historique et mythique : le nom de celle qui fut l'interprète de Cortés lors de la conquête du Mexique par ce dernier et qui eut un fils de lui – le premier d'un peuple mexicain qui se dit aujourd'hui officiellement métis – est depuis longtemps synonyme de trahison, d'amour déloyal de l'étranger et, par son caractère féminin, de prostitution, de collusion sexuelle avec le colonisateur. Au cours des dernières décennies, pourtant, la Malinche est devenue la figure de proue d'un nouveau courant de pensée interculturel, féministe et plurilingue qui célèbre le caractère subversif de ce personnage.

Le cas suivant met en scène deux exemples de pratiques clandestines dans l'Histoire des Amériques : le Blanc « ensauvagé » et le Nègre marron. Le premier, incarné notamment par le coureur des bois dans les premiers siècles de la présence européenne en Amérique, fait fi des conventions sociales et géographiques pour vivre une hybridité taboue. Le second brave mille dangers et représailles pour prendre sa liberté; il tisse, par son appréhension détournée du territoire inconnu, une histoire parallèle à rebours du discours officiel. Chacun d'entre eux menace l'ordre établi. Ces personnages de la « petite histoire » montrent l'importance de la transgression sociale et géographique.

Enfin, le roman *Texaco*, de Patrick Chamoiseau, publié en 1992 et récompensé du prix Goncourt, constitue une incarnation littéraire du mouvement de la Créolité. Chamoiseau, co-auteur martiniquais de *l'Éloge de la Créolité*, présente un certain nombre des valeurs et des

dynamiques qui sous-tendent l'idée de créolisation. Son roman montre notamment la transgression textuelle à l'œuvre, autant par ses thèmes que par son style, manifestation du droit à l'opacité dont se réclame l'auteur.

Au sujet de *Texaco*, notons qu'il existe de grandes différences entre la Créolité, mouvement identitaire créole des années 1990 auquel nous reconnaissons plusieurs limites, et la créolisation, concept glissantien plus vaste. Cependant, la Créolité étant en grande partie basée sur les théories de Glissant, comme l'admettent ses auteurs dont Chamoiseau fait partie – et même si elle s'affirme souvent en réaction à ces théories –, nous estimons qu'il subsiste suffisamment d'affinités pour pouvoir, sans commettre d'impair trop important, continuer d'utiliser le roman de Chamoiseau pour illustrer certains aspects de la créolisation.

Par ailleurs, ce ne sont pas les personnages de métis qui figurent dans *Texaco* qui nous intéressent mais bien le rôle du roman dans l'imaginaire identitaire créole ainsi que de ses caractéristiques narratives et stylistiques qui constituent une forme de transgression littéraire dans un contexte de « pureté » linguistique et culturelle.

Sur le plan épistémologique, la comparaison entre métis et traducteur, métissage et traduction présente un défi de taille. En effet, si la traduction et le métissage sont deux phénomènes qui peuvent être étudiés à travers les théories qui s'y consacrent, les figures du traducteur et du métis semblent exister sur des plans pour ainsi dire parallèles.

La figure du traducteur, éminemment historique (au point d'avoir participé pour beaucoup à la constitution du discours historique), se fait plutôt discrète dans le roman contemporain des Amériques alors que celle du métis, rarement visible dans le discours historique sauf quelques exceptions notoires (la Malinche, Louis Riel), est très présente dans la littérature, où elle se retrouve abondamment illustrée.

Ceci dit, la traduction et le métissage peuvent certes être abordés sur un certain pied d'égalité et aisément comparés au niveau de leur théorisation respective, étant donné les affinités qui existent entre les théories régissant l'une et l'autre. Ces affinités sont d'ailleurs bien démontrées par Sherry Simon, par exemple, ou encore Salman Rushdie ou Gayatri Spivak. Il n'en demeure pas moins que ces deux éléments sont de nature essentiellement

différente. Le métissage tel qu'on l'entend au niveau socio-anthropologique est un phénomène relativement observable, en tout cas inévitable et à la base largement involontaire. La traduction quant à elle est une activité non seulement intellectuelle mais qui s'inscrit dans une *intention* plus large que celle du seul traducteur et même de l'auteur du texte original. Nous reviendrons fréquemment sur cette difficulté avec ce qu'elle signifie sur la nature des signes générés par ces deux figures.

Enfin, soulignons que nous avons cumulé un corpus dans trois langues et répertorié des exemples dans les pratiques culturelles et sociales à la largeur des Amériques, afin d'ajouter à la portée de l'analyse et à son caractère interdisciplinaire. Pour circonscrire géographiquement et historiquement la démonstration, nous avons dû faire des sacrifices : en ce qui concerne les cas étudiés et les illustrations les plus poussées, nous avons donc porté notre attention sur des époques et des régions particulièrement significatives pour notre propos. Cette étude ne se veut donc pas un panorama. Les trois cas étudiés mettent en scène des personnages, des pratiques et des textes qui s'inscrivent dans une logique de trahison et de transgression de la pensée binaire : culturelle et sociale pour le premier, géographique et historique pour le deuxième et textuelle pour le dernier.

CHAPITRE 1

TRADUCTION, TRAHISON

Dans la traduction, il y a quelque chose de la violence du métissage.¹

Pourquoi le traducteur porte-t-il depuis si longtemps le manteau du traître? Pour comprendre les ressemblances entre le traducteur et le traître, nous examinerons sous toutes leurs coutures les divers avatars de ces deux personnages, de leur forme la plus schématique à des personnages en chair et en os, historiques et actuels.

Avec le personnage du traducteur, nous nous pencherons aussi sur celui du traître. Dans l'histoire, dans la littérature, on a beaucoup vu le traducteur comme un être effacé. C'est justement lorsqu'il se montre, et mieux encore lorsqu'il commet une erreur, que l'on se souvient subitement de son existence. C'est également dans ces circonstances que la trahison lui est souvent attribuée. Nous approfondirons ces circonstances après avoir esquissé un portrait du traître, tant dans ses actes que dans les raisons qui poussent ses accusateurs à le qualifier de la sorte. Nous reviendrons toujours sur le soupçon et le potentiel de trahison qui pèsent sur le traducteur.

Il semble par ailleurs qu'un grand nombre de traducteurs ont une réflexion dynamique sur leur activité, et même que cette activité ne saurait être privée d'une autoréflexion; en effet, « la réflexion sur la traduction est devenue une *nécessité interne* de la traduction elle-même² ». Nous avons émis l'hypothèse selon laquelle cette réflexion prend très souvent la forme d'images. Celles-ci composent un cadre conceptuel qui devient peu à peu autoréférentiel dans le processus de création et de recreation et qui, à son tour, influence

¹ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1984, p. 16.

² *Ibid.*, p. 12.

l'activité traduisante proprement dite. Nous nous pencherons par conséquent sur la réflexion de deux traducteurs, Julien Green et Susanne de Lotbinière-Harwood, qui ont publié leurs observations sur le sujet et dont les images sont particulièrement frappantes. Nous verrons que le bilinguisme, et la part qu'il prend dans l'identité du traducteur, compte pour une partie importante de cette réflexion.

La traduction passe bien sûr, avant tout, par l'écriture et par la lecture. Nous verrons les rapports que ces trois activités entretiennent les unes avec les autres ainsi que la place qu'occupe le traducteur au sein des théories de la lecture. Nous examinerons également quelques personnages de traducteurs dans la fiction contemporaine et le rôle qu'ils jouent dans la littérature, en tant qu'archétypes ou que personnages complexes.

Nous examinerons au cours de ce chapitre les notions de trahison et de fidélité telles qu'elles sont appliquées par les traductologues au traducteur, à son activité et aux textes qui en découlent. Chaque théorie de la traduction ayant ses traîtres et ses héros constitués en véritables allégories, nous garderons cependant la plus grande partie de cette analyse pour le chapitre suivant sur la métaphore.

1.1 Traîtres et trahisons

À quoi renvoie la trahison? Elle met toujours en scène deux (ou parfois plusieurs) termes distincts qu'elle relie en les opposant. Qu'il s'agisse de Judas ou de Ganelon, d'un espion ou d'un mari infidèle, le traître met en relation des êtres ou des entités qui autrement ne le seraient pas nécessairement : deux nations en guerre, deux rivales.

Le traître se positionne au cœur d'une problématique d'inégalité. D'une part, il crée un déséquilibre en favorisant, d'une façon ou d'une autre, l'un des deux sujets au détriment de l'autre. C'est donc assez naturellement que le traducteur, comme le métis, se voit associé à cette notion de trahison : le traducteur, en tant qu'agent de relation entre deux textes, deux langues, deux cultures; le métis, en tant qu'acteur – parfois victime, parfois agent de changement – des circonstances entourant sa conception et sa naissance.

D'autre part, le traître assume son rôle par le biais d'une transgression. En favorisant une pratique considérée comme menaçante pour l'autorité, il met en péril les institutions, ce qui constitue en soi une forme de trahison. C'est ainsi qu'une action provenant de la marge, comme la traduction et le métissage, est assimilée à la trahison.

Nous effectuerons donc la dissection d'une trahison en tentant de répondre au plus grand nombre d'interrogations possible sur la nature du traître, sur les circonstances de la trahison et de l'infidélité en traduction ainsi que sur les accusateurs, lecteur ou auteur. Nous nous attarderons aussi sur les objets de la trahison d'un traducteur.

Il est certain que l'infidélité du traducteur repose en grande partie sur le rapport qu'il entretient avec sa langue maternelle puisqu'il est soupçonné de commettre cette infidélité, sans doute de par son bilinguisme, qui signifie une appartenance à deux cultures, avant même d'être accusé. Concrètement, c'est la position que prend le traducteur par rapport à l'œuvre à traduire qui détermine l'accueil qu'il recevra, de la part de l'auteur ou du lecteur.

1.1.1 Portrait du traître

Pour comprendre les raisons qui font que le traducteur et la traduction sont si souvent assimilés à la trahison dans l'imaginaire collectif, sans doute faut-il déjà comprendre ce qu'est la trahison et différencier celle-ci de l'infidélité, thème de prédilection des métaphores sur la traduction (les *belles infidèles*). Ensuite vient naturellement la question de comprendre ce que l'on trahit, lorsqu'on trahit. Mais d'abord, en quoi consiste un acte de trahison? Et surtout, qui est le traître, cet agent de la traduction qui œuvre, dans l'ombre ou au grand jour, pour chercher noise à autrui?

En réalité, il nous semble que la trahison est avant tout affaire de perception et d'interprétation. Le traître, qui agit forcément de l'intérieur – puisque c'est son appartenance même au groupe qu'il trahit – ne met pas nécessairement sur ses agissements la qualification de trahison. Celle-ci repose en grande partie sur ses détracteurs, ses accusateurs. Or, en ce qui concerne la traduction, les accusations de trahison peuvent provenir d'un côté comme de l'autre.

1.1.1.1 Genèse du traître

To traduce, en anglais, signifie faire honte à quelqu'un, le représenter faussement pour le ridiculiser ou le critiquer publiquement, et peut également signifier trahir, violer un principe, une idée³. Ces acceptions se trouvent toutes deux représentées dans la métaphore de trahison qui imprègne l'activité de traduction. La racine de ce terme, du latin *traducere* – amener au-delà de, transférer, dégrader – véhicule bien toutes les idées négatives qui circulent au sujet de la traduction. Comme le traducteur transfère un texte, une œuvre, une notion, d'une langue ou d'une culture à l'autre, c'est une dégradation qu'il lui fait subir par des outrages indéfinis. Dans cette dégradation réside le soupçon qui plane sur toute traduction. À l'image de la photocopie d'une photocopie, de la reproduction d'une peinture de maître, une traduction ne peut être, dans une certaine strate de l'imaginaire collectif, qu'une pâle copie de l'œuvre originale. En outre, les changements qu'on inflige à l'original au moyen de ce transfert risquent, à l'image de ces objets que télétransportait le savant fou de *La Mouche*, de modifier sa nature même, son essence, son âme. En l'amenant au-delà de la frontière langagière, le traducteur trahit l'œuvre.

Le traître porte, à l'origine même de sa duplicité, la violence qu'il se fait lui-même subir. Il y a des trahisons qui s'imposent d'elles-mêmes, quand on n'a pas le choix. C'est le cas de la conversion forcée des Juifs sous les Rois catholiques. D'autres trahisons rapportent des avantages indéniables à leurs auteurs, comme la chasse aux esclaves fugitifs par d'autres esclaves, généralement des mulâtres, ce qui a d'ailleurs contribué à la réputation de perfidie de ces derniers, comme nous le verrons plus tard.

Malgré toutes les trahisons possibles dans l'activité de traduction, c'est lui-même que le traducteur trahit avec le plus de régularité. Compromis, camouflage, travestissement, suppression de son opinion propre, voire de son identité même, ce sont là des actes quotidiens pour le traducteur. Il est d'ailleurs lui-même son premier accusateur.

En trahissant, le traître élimine une partie de lui-même, abandonne au profit de l'Autre un principe qui fait partie intégrante de son identité. On peut même affirmer que sans cette

³ Définition du *Merriam-Webster* en ligne, consulté le 14 octobre 2011. Nous traduisons.

appartenance ou cette loyauté première, il ne peut y avoir acte de trahison. Mais comment déterminer ce qui constitue réellement une trahison? L'appât du gain, cette bien vilaine motivation, est généralement considéré comme la source principale de déloyauté. Comment, dans ce cas, justifier que les convertis – dont on présume qu'ils se convertissent par conviction personnelle, ou à la limite par amour – soient aussi honnis par leurs coreligionnaires d'origine? Qu'en est-il alors du mercenaire, de l'aventurier – voire du joueur de hockey professionnel – qui peut, pour une poignée de dollars, se retrouver en face des siens sur le champ de bataille? Y a-t-il une éthique dans la trahison?

1.1.1.2 Le traître vu du dehors : le soupçon

Le respect voué aux grands traducteurs littéraires d'une part n'empêche pas d'autre part les intellectuels de tous les domaines, à commencer par les traductologues, de les entourer d'une vaste allégorie de la trahison. Cette idée d'infidélité ne peut être écartée qu'en considérant la traduction, d'emblée, comme un acte de modification d'un texte plutôt que sa reproduction dans une autre langue.

L'accusation de trahison, toujours péjorative, naît souvent de la « conception tribaliste de l'identité⁴ » encore dominante dans bien des domaines. La trahison est d'autant plus forte que les deux groupes en cause sont inégaux l'un par rapport à l'autre, par exemple lorsque l'un est le colonisateur et l'autre le colonisé, l'un le conquérant et l'autre le conquis. Pour se débarrasser des accusations portées contre eux, le traducteur comme le traître doivent réitérer leur loyauté à l'un de leurs groupes d'appartenance ou tout perdre.

Un cœur noble ne peut soupçonner en autrui
La bassesse et la malice
Qu'il ne sent point en lui.⁵

Cette citation de Racine établit une correspondance entre un accusateur et son accusé, une ressemblance qui sert à la fois de catalyseur et d'objet, caché mais résonnant, à la reconnaissance d'une trahison.

⁴ Expression d'Amin Maalouf dans *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, coll. « Livre de poche », 2007, 189 p.

⁵ Jean Racine, *Esther*, 1689.

La trahison peut aussi être une affaire de jalousie, et « celui [...] qui se méfie, qui suspecte, trahit une confiance affective qui ne devrait pas être atteinte⁶ ». Or la jalousie porte, en bonne jumelle du soupçon, une dualité qui réfléchit le rapport ambigu qui existe entre le jaloux et l'objet de sa jalousie : « Soupçonner ce qu'on aime; à mon gré, c'est unir – et l'amour à la haine, et la peine au plaisir.⁷ »

Qui le traducteur trahit-il? Quel est l'objet de sa trahison? Selon les traductologues, l'infidélité se manifeste de façon différente; tantôt c'est le texte lui-même, voire l'auteur ou encore la culture sources qui sont trahis, tantôt c'est le texte cible qui dégage des relents de trahison. L'expérience du traducteur révèle la même pluralité d'objets de trahison et de sources d'accusation. Or s'il y a trahison c'est qu'il y a eu d'abord intégrité, cette pureté tant décriée par Édouard Glissant et revendiquée par les nationalistes extrêmes de tout type – qu'il s'agisse de la mère-patrie, du caractère identitaire, de la langue, de la religion – une identité propre qui serait entière et intacte, inaltérable sous peine de destruction.

L'infidélité, lorsqu'elle est perçue par autrui (en l'occurrence, le lecteur de la traduction), peut devenir un objet de jouissance malsaine pour les accusateurs. Si, comme l'estime Lori Chamberlain⁸, la relation entre auteur et traducteur est semblable aux relations traditionnelles entre médecin (homme) et infirmière (femme), patron et secrétaire, le traducteur commet une infidélité à son statut de subordonné en tentant de s'élever à un rang qui ne lui était pas destiné. Comment s'étonner alors si, tel Icare, il se brûle les ailes en tentant de prendre sa place au soleil? L'idée selon laquelle on ne peut réussir une traduction qu'en restant dans l'ombre est parfois entérinée par certains critiques qui ne supportent pas que le traducteur soit visible dans l'œuvre.

Une traduction non ethnocentrique, qui porte les marques de son passage, est donc considérée par les mêmes comme un travail raté et, dans la grande majorité des cas, les « erreurs » de traduction sont repérées avec minutie et corrigées avec hargne. Cette réaction

⁶ Alexis Nouss, « Éloge de la trahison », *TTR*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 178.

⁷ Antoine Bret, *Le Jaloux*, 1755.

⁸ Voir son article intitulé « Gender and the metaphors of translation », dans Lawrence Venuti (éd.), *The Translation Studies Reader*, London, Routledge, 2000, p. 306.

viscérale, apparentée à l'envie, évoque un réflexe social visant à garder à leur place les membres du groupe. Elle relève sans doute d'une peur primitive de l'inconnu, d'un atavisme visant à garder en place les structures sociales, d'un désir de « pureté ». Malheur à celui par qui le scandale arrive!

1.1.2 Trahison et infidélité

Bien que les termes de trahison et d'infidélité semblent être utilisés comme des synonymes, dans le sens général et dans les discours qui portent sur la traduction, nous relevons une distinction dans leur qualification de l'activité du traducteur. La trahison relève généralement d'une perception extérieure, en l'occurrence de la part du lecteur envers le traducteur, et comporte une bonne part de supposition, d'où l'importance de la notion de soupçon. Ainsi, dans certaines sous-catégories du grand public des lecteurs, une œuvre traduite est d'emblée soupçonnée – de quoi exactement, ce n'est pas toujours clair, mais toujours est-il que le lecteur a le sentiment d'être trompé d'une façon ou d'une autre.

Dans un sens il n'a pas tort : le traducteur commet, *est obligé* de commettre, des infidélités. Mais il ne s'agit pas de berner le lecteur, ni de porter atteinte au sacro-saint original, du moins pour le traducteur *moyen* – et celui qui se situe à un extrême ou à l'autre a généralement quelque chose d'autre qu'une traduction à exécuter ou à démontrer : une adaptation à visée nationaliste, par exemple, comme dans le cas des traductions par Martin Bowman et Bill Findlay de pièces de théâtre de Michel Tremblay, adaptées entre 1988 et 1994 et dans lesquelles le joual est « remplacé » par le dialecte écossais⁹.

La notion de trahison comporte un aspect délibéré qui n'est pas nécessairement présent dans l'infidélité; peut-être peut-on également suggérer que la trahison implique un caractère définitif et solide qui sous-entend un choix bien arrêté, alors que l'infidélité, plus floue, relève davantage de l'accommodement, raisonnable ou pas, et ne signifie pas que l'on choisit l'*autre*; il s'agit justement d'une impossibilité à choisir. Pour parler en termes de relations romantiques, puisque c'est l'un des domaines qui se prête le mieux à l'illustration de ces

⁹ Notamment *Les belles-sœurs* : Michel Tremblay, *The Guid Sisters*, trad. par Martin Bowman et Bill Findlay, Toronto, Exile Editions, 1988, 121 p. *Guid-sister* signifie belle-sœur en écossais.

notions, la trahison correspond à avoir un amant ou une maîtresse alors que l'infidélité constituerait plutôt une aventure d'un soir, ou plusieurs. À cet égard, les termes anglais sont plus extrêmes : lorsqu'on parle de *cheating*, il est souvent question d'une infidélité indéfinie, certes peu acceptable et à la rigueur tragique, mais qui relève toujours du domaine sexuel. À l'inverse, le terme *to betray* évoque une profonde trahison et si elle s'applique à un mari infidèle, par exemple, elle assortit son comportement non seulement de duplicité et de déloyauté, mais aussi de bassesse et de préméditation.

Ainsi pourrait-on dire que le traducteur qui choisit l'un ou l'autre côté – la langue cible, l'œuvre source – commet une trahison; par contre, le traducteur le plus neutre, celui qui cherche avant tout à obtenir peut avoir à commettre des infidélités à l'un ou à l'autre des éléments constitutifs de l'équation traductive, ce qui ne devrait pas faire de lui un traître. L'utilisation délibérée d'un ensemble de processus créatifs et esthétiques pour créer une œuvre d'une visée particulière à partir de celle de quelqu'un d'autre signifie entre autres le choix d'une éthique particulière. Ainsi, Susanne de Lotbinière-Harwood trahit, sans hésitation, en utilisant des moyens qu'elle assume pleinement et pour arriver à des fins qu'elle explique volontiers et qui font partie intégrante de son éthique. Loin de se cantonner à un juste milieu « raisonnable », son approche est loin de faire l'unanimité et il est parfaitement justifiable de la qualifier de trahison.

1.1.2.1 Traduction et interprétations

L'important reste néanmoins de circonscrire l'activité de traduction qui s'assume comme telle et à la différencier des autres types d'interprétation. Nous n'appliquerons les notions de trahison et d'infidélité qu'aux œuvres de traduction proprement dites et clairement identifiées; pour reprendre les termes de Jakobson, qui classe la traduction en trois catégories, c'est de la traduction interlinguale qu'il est question, et non de la traduction intralinguale ni de la traduction intersémiotique¹⁰. Ainsi, de nombreuses adaptations, au théâtre ou à l'écran, par exemple, ont été réalisées dans le monde littéraire au cours des siècles et ne se présentent pas comme des traductions; elles n'ont pas les mêmes barèmes, les mêmes déontologies.

¹⁰ La traduction intralinguale consiste à effectuer une interprétation dans la même langue alors que la traduction intersémiotique met en jeu des systèmes de signes non linguistiques.

Représentons-nous la traduction comme étant le noyau d'une sphère; tout autour sont situés, à une distance de plus en plus grande, des types d'interprétation de plus en plus éloignés sémiotiquement de la traduction. Tout près du noyau, l'adaptation intralinguistique : un livre de contes en anglais peut présenter des traductions des contes des frères Grimm qui n'ont pas la même fin que les originaux, par exemple dans un livre pour jeunes enfants, et cela n'en fait pas pour autant des actes de trahison.

Un peu plus loin dans la sphère, au niveau des transpositions intersémiotiques, on situera l'interprétation scénique d'une pièce de théâtre ou l'adaptation au cinéma d'un roman. L'œuvre résultant de l'interprétation sera très différente de l'original, notamment puisqu'ils n'emploient pas la même forme d'expression; on ne parlera cependant pas de trahison, à moins d'un détournement flagrant du sens profond de l'œuvre originale par le metteur en scène, ce dont il n'est pas question ici. Plus on s'éloigne dans la sphère, plus on s'écarte des formes artistiques verbales, et plus il est difficile d'établir des rapports étroits entre l'original et l'œuvre qui en est issue. Ainsi, en plus du *Radeau de la Méduse* de Géricault (1817 à 1819) et de plusieurs autres représentations artistiques du même thème, il existe un film du même nom d'Iradj Azimi avec Jean Yanne (1998). Le célèbre tableau de Delacroix intitulé *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1835) a inspiré à Assia Djébar un recueil de nouvelles du même nom¹¹ après avoir fait l'objet d'un autre tableau par Picasso, *Femmes d'Alger, d'après Delacroix* (1955)¹². Dans les deux cas, il est au moins aussi difficile d'analyser les liens qui relient entre elles ces œuvres que de repérer les rapports qu'entretient chacune d'elles avec l'objet représenté, à savoir, pour l'un, un événement historique concret, le naufrage de la frégate La Méduse en 1816, et pour l'autre le thème, plus vaste et fuyant, des Algériennes, tantôt captives, tantôt en lutte. Une analyse sémiotique de ces rapports pourra établir que les correspondances directes sont supplantées par les intertextes et les référents entre les deux objets et toute question quantitative de trahison ou d'infidélité ne peut qu'en être évacuée; dès lors, seules comptent la présence ou non de liens et la façon dont ils

¹¹ Assia Djébar, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Éditions des femmes, 1980, 195 p.

¹² À ce sujet, voir Farah Aïcha Gharbi, « *Femmes d'Alger dans leur appartement* d'Assia Djébar : une rencontre entre la peinture et l'écriture », *Études françaises*, vol. 40, n° 1, 2004, p. 63-80.

sont rendus dans un autre médium, et leur grande différence ne permet plus de questionner l'infidélité de l'œuvre ou de son réalisateur, questionnement possible uniquement pour deux objets très proches de forme et de contenu.

1.1.2.2 L'infidélité déontologique

Par ailleurs, bien que le discours des théories de la traduction ait généralement lieu sur un plan théorique très élevé qui évacue d'emblée certains aspects pratiques de la traduction, la question de la compétence ne peut pas être complètement et irrémédiablement mise de côté.

Nous verrons un peu plus loin que Berman range dans la catégorie de mauvaise traduction toute traduction ethnocentrique. Pourtant, il est nécessaire de souligner que la *vraie* mauvaise traduction, celle qui relève tout bonnement de l'erreur, existe bel et bien et devrait se mériter une catégorie à part dans la mesure où elle constitue un type d'infidélité, voire de trahison. La mauvaise traduction n'est pas plus rare que le mauvais roman, et le traducteur incompetent est aussi présent dans l'univers littéraire que le mauvais écrivain. Il ne se caractérise cependant pas par les mêmes défaillances.

En effet, si on appelle généralement mauvais un écrivain dont le style ou la maîtrise de la langue laissent à désirer, la médiocrité du traducteur relève avant tout de la mauvaise compréhension du texte source. Lorsque ce type d'erreur est ponctuel, on peut parler de faux sens (ou pire, de contre-sens), cauchemar du traducteur. À l'échelle du texte, on dépasse le niveau de la simple erreur pour tomber dans la réelle incompetence. Quant au non-respect de l'œuvre, plus subtil, il en appelle à la déontologie du traducteur, qui doit se rappeler qu'avant toute chose, « la formule métalinguistique implicite au début de chaque texte traduit est 'l'Auteur Untel a dit dans sa langue ce qui suit'¹³ ».

Dans toute discipline, on souligne toujours les erreurs plus que les réussites. La traduction n'y échappe pas et le public a une fâcheuse tendance, depuis les fameuses

¹³ Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, trad. par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2006, p. 20.

« perles » qui circulent par chaînes de courriel et sur les babillards des cafétérias de bureau jusqu'aux critiques littéraires qui peuvent encenser un écrivain tout en descendant en flammes son traducteur, à percevoir les erreurs de traduction comme autant de trahisons dont il est généralement victime. En réalité, le traducteur incompetent ne trahit réellement que s'il a conscience de son incapacité, ou s'il a des doutes sur la qualité de son travail ou de sa compréhension.

1.1.3 De la négociation

La locution la plus souvent mise en exergue, l'adage le plus donné à méditer aux étudiants est sans aucun doute le fameux *Traduttore, traditore*. L'insulte qualifie ici le traducteur, maladroit ou ignorant – car il va de soi que pour bien faire son travail, un traducteur doit connaître à fond tous les domaines du savoir – mais par extension tout traducteur, quelles que soient ses capacités, est un traître potentiel qui risque de ne pas faire passer correctement l'intention de l'auteur ou de ne pas respecter un élément quelconque du texte ou de la langue d'origine.

1.1.3.1 Les lieux de la trahison

Il n'est pas clair, en revanche, si la trahison exercée sur l'œuvre, voire sur la langue, attente à la source ou à la cible. Il y a donc lieu de supposer que ce sont les deux sphères entre lesquelles agit le traducteur qui sont menacées par la trahison – l'une par la déformation de son message, l'autre par l'intrusion chez elle d'éléments étrangers, et les deux par le malentendu. Pourtant il est certain que les figures de style d'une part et l'intertextualité d'autre part sont des éléments difficiles à rendre dans une traduction, et c'est sans doute par leur intermédiaire que survient généralement la trahison.

Il est surtout question ici des façons diverses dont un traducteur trahit, et des entités qu'il trahit : l'œuvre, la langue, l'auteur, le sens du texte, la lettre et, bien sûr, le public cible. C'est souvent ce dernier, le lecteur, qui n'est plus une présence abstraite au sein de l'œuvre mais un être en chair et en os, qui juge de cette trahison ou de cette infidélité en jetant la première pierre. Il arrive aussi, pourtant, que ce soit l'auteur qui s'estime trahi et, selon le cas, cette impression peut être ou non exprimée en public.

Le lieu de la trahison se déplace donc selon le lecteur, selon le texte et, bien sûr, selon le sort que lui fait subir le traducteur. Ce dernier peut trahir une œuvre, par exemple en la sortant de son contexte, ce qui revient également à trahir l'auteur. Il peut aussi trahir le lecteur de sa traduction, en ne lui transmettant pas correctement ce que l'auteur a voulu lui donner, en s'interposant entre ces deux derniers. Ces trahisons supposées relèvent d'une interprétation bien particulière de la relation qui existe entre le traducteur, l'auteur et le lecteur ainsi que des attentes de certains lecteurs – en somme, il s'agit d'un mécanisme très subjectif et aléatoire. Sans doute est-il plus exact de parler, comme Louis Jolicœur, de cohérence et d'équivalence, ces deux traits entre lesquels un traducteur doit trouver un équilibre pour obtenir un effet qui corresponde à l'original.

1.1.3.2 Entre cohérence et équivalence

Cette question est bien illustrée par la traduction de David Homel de la nouvelle *Le cassé*, de Jacques Renaud, parue en 1964¹⁴. Très marquée socialement par le type de langage utilisé, par les dialogues qui indiquent de subtiles différences de classe sociale au moyen d'un dosage savant de l'anglais et d'un joul plus ou moins présent, la nouvelle de Renaud est en outre inscrite dans une géographie bien précise, le Montréal des années 1950-1960. Or dans *Broke City* (1984), l'Avenue du Parc devient Park Avenue, les noms des personnages sont « traduits » (Ti-Jean devient Johnny, Bouboule devient Bubbles) et aucun appareil paratextuel n'explique les choix quant à la langue utilisée dans les dialogues, par exemple, qui doivent donc trouver un équilibre entre un anglais standard et un anglais non-standard dont la relation l'un à l'autre n'est absolument pas équivalente à celle que l'auteur a établie entre le français « international » et le joul. Or ce type d'effacement, qui pourrait passer dans certains cas, est appliqué à une œuvre constituant, selon les critiques, « le chant ultime de la dépossession¹⁵ », un « document sociologique sur la condition du paria canadien-français¹⁶ »

¹⁴ William M. Burton donne une excellente analyse de la traduction du *Cassé* par David Homel dans son article intitulé « Inverting the Text: A Proposed Queer Translation Praxis », *In Other Words :Translating Queers/Queering Translation*, n° 36, hiver 2010, p. 54-68.

¹⁵ Jean Éthier-Blais, « Une nouvelle littérature », *Études Françaises*, Montréal, 1965, p. 110.

¹⁶ Jean Éthier-Blais, cité dans Hamilton-Lucas Sinclair, « *Le Cassé* de Jacques Renaud, des extraits de critiques », 22 mai 2010, en ligne, <<http://electrodes.wordpress.com/2010/05/22/le-casse-de-jacques-renaud-version-originale-et-integrale/>>, consulté le 3 novembre 2011.

dans laquelle, « avec tant de vigueur et de sincérité, un écrivain québécois s'attachait à donner, à la langue populaire et aux réalités qu'elle véhicule, leur expression littéraire¹⁷ ».

En somme, puisque le langage utilisé, qui fait partie intégrante du décor politique et social, est d'une importance capitale, puisque la nouvelle est écrite dans un contexte très particulier – bouleversements nationalistes dont la reconnaissance de la fleur de lys comme emblème national, prise de conscience grandissante de l'état *colonisé* du Québec francophone, bombardements par le FLQ –, le fait d'en gommer les différences – de l'*universaliser* – relève d'une décision très particulière. Même vingt ans plus tard, ne devrait-elle pas au minimum faire l'objet d'une explication du traducteur?¹⁸ Et pourtant, il s'agit d'une interprétation valable, qui dans un sens respecte l'équivalence de la nouvelle puisqu'elle en transmet certains aspects essentiels : le monde de violence et de pauvreté dans lequel vivent les protagonistes, le contexte urbain et ouvrier, l'intrigue amoureuse; pour le lecteur unilingue anglophone, *Broke City* n'est nullement dépayçant et pourrait aussi bien se passer à Toronto ou à Vancouver. Les personnages comme le décor ne portent aucune étrangeté pour le lecteur, semblables en cela – *équivalents* – à ceux de l'œuvre originale.

Par contraste, la première traduction du *Cassé* par Gérard Robitaille, publiée en 1965 sous le titre *Flat broke and beat*, respecte les règles de la traduction non-ethnocentrique mises de l'avant par Antoine Berman, entre autres. Les prénoms et les pseudonymes des personnages restent les mêmes, ainsi que les noms des rues. Le caractère québécois français, dans les dialogues comme dans les niveaux de langage, est respecté bien qu'il soit bousculé par une grande difficulté de traduction – certains parleraient d'intraduisibilité – du texte.

Prenons par exemple la traduction d'un extrait de dialogue :

¹⁷ Réginald Martel, cité dans Hamilton-Lucas Sinclair, *op. cit.*

¹⁸ Notons cependant que David Homel a publié en 1985 un billet dans lequel il expose ses choix, particulièrement en ce qui a trait aux dialogues, dans cette traduction. Il s'agit toutefois d'une publication dans une revue spécialisée, américaine de surcroît – alors que sa traduction est publiée à Montréal – et auquel le lecteur moyen de la nouvelle aurait difficilement accès. Voir David Homel, « The Way They Talk in Broke City », *Translation Review*, n° 18, 1985, p. 23-24.

« L'hostie, j'lai pitchée dehors... [...] J'voudrais qu'a soye pus r'gardable...¹⁹ »

Traduction d'Homel : « I threw that cunt right out the window... [...] I wanted to carve her face up but good...²⁰ »

Traduction de Robitaille : « The slut, I pitched her out... [...] I want her to get a mug nobody can look at...²¹ »

Comme nous l'avons noté plus haut, la traduction d'Homel est idiomatique, assimilatrice et efface les nuances du langage. Par comparaison, les dialogues traduits par Robitaille semblent maladroitement exprimés tant leur structure reste française; il réutilise le mot « pitched » pour « pitchée », qui n'est pas très idiomatique en anglais – on peut même parler, sinon d'un gallicisme, du moins d'un *joualicisme* – mais qui constitue certainement un bon compromis. Ils permettent cependant d'exprimer l'oralité de cette langue parlée, son incorrection grammaticale, syntaxique et sociale, le fait que « ça ne s'écrit pas », essentiel à cette époque où le joual fait ses débuts en littérature. Ce faisant, il conserve la *cohérence* avec le texte original.

Le lecteur critique se pose souvent la question : laquelle des deux traductions est la *meilleure*? Et il a généralement des critères bien précis pour y répondre, selon sa position dans l'axe sourcier-cibliste. Dans ce cas particulier, celle qui véhicule l'effet esthétique et littéraire produit par le texte sur le lecteur en retirant le contexte et le poids social et politique, ou celle qui garde plus ou moins intact le contenu culturel de l'œuvre tout en imposant une étrangeté dont est dépourvu le texte original? Chacune des deux approches a bien sûr ses adeptes et ses détracteurs. Nous aurons le loisir de peser le pour et le contre des deux manières de traduire que sous-entend la question de base : privilégier la source ou la cible? Pour l'instant, toutefois, nous nous contenterons de souligner le rôle que peuvent jouer les notions d'équivalence et de cohérence pour le traducteur et le lecteur; en laissant de côté

¹⁹ Jacques Renaud, *Le Cassé*, Montréal, Parti pris, 1964, p. 42.

²⁰ Jacques Renaud, *Broke City*, trad. par David Homel, Montréal, Guernica, 1984, p. 48.

²¹ Jacques Renaud, *Flat Broke and Beat*, trad. par Gérard Robitaille, Montréal, Éditions du Bélair, 1964, p. 54.

l'une ou l'autre de ces relations, une traduction peut devenir un vecteur de trahison, qui sera perçu comme tel – pour simplifier – soit par le lecteur de l'œuvre traduite, soit par l'auteur du texte original.

Par ailleurs, la négociation, particulièrement délicate dans le cas de ce type d'œuvre dont le contexte sociopolitique fait partie intégrante, dépend entre autres du public cible de la traduction; en effet, *Le Cassé* pose des difficultés très différentes selon qu'il sera traduit pour un public canadien anglais, américain ou autre et, comme pour *Les Belles-Sœurs* de Michel Tremblay, pourrait aussi bien faire l'objet d'une traduction régionaliste.

Notons également que la traduction d'Homel, puisqu'elle est produite vingt ans après l'œuvre originale, relève d'un autre contexte. Le sentiment d'urgence identitaire véhiculé par *Le Cassé* est alors quelque peu estompé, bien que loin d'être désuet, et même l'interprétation du lecteur de l'époque n'est sans doute plus la même, les événements brûlants d'actualité lors de la parution de l'œuvre ayant eu le temps de s'estomper dans les mémoires.

1.1.4 Auteur contre traducteur

La transparence et l'invisibilité illustrées dans l'exemple précédent peuvent être considérées comme un type d'extrémisme qui, chez Homel, tend à gommer les signes d'un discours politique ou social présent dans un texte, extrémisme qui ne se retrouve pas, ni dans un sens ni dans l'autre, dans la traduction de Robitaille, plus équilibrée, bon exemple d'une négociation réalisée à l'amiable.

S'il n'est pas rare que les lecteurs – qu'il s'agisse de membres du grand public ou de critiques littéraires – dénoncent une traduction, il arrive aussi que ce soit l'auteur qui trouve à redire au traitement que son texte a subi aux mains de son traducteur. Cela ne semble pas se produire souvent, d'abord parce qu'il faut, bien entendu, que l'auteur connaisse la langue de la traduction, mais aussi parce que beaucoup d'auteurs sont sans doute démunis face au passage de leur œuvre dans un autre pays, une autre langue. Il est possible que, lorsqu'un auteur proteste, la chose ne soit pas toujours publicisée; comme nous le verrons plus tard, c'est peut-être le cas de Simone de Beauvoir et de la traduction du *Deuxième sexe* mais c'est tout le contraire en ce qui concerne Milan Kundera et les traductions de ses romans.

1.1.4.1 Le détournement volontaire

Si la traduction de David Homel est un exemple de traduction ethnocentrique qui peut être considérée comme une trahison de l'œuvre de départ, il ne s'agit cependant pas du seul type de trahison que peut faire un traducteur. En effet, certains auteurs et traducteurs des mouvements féministe et *queer*, notamment, voient la traduction comme une voie idéale pour la prise de parole, une façon de détourner un texte pour en subvertir le discours du patriarcat – ou le discours hétéronormatif. Plusieurs traductrices canadiennes, notamment, ont examiné ce genre ou l'ont pratiqué, particulièrement dans les années 1980 et 1990 : outre Susanne de Lotbinière-Harwood, citons Barbara Godard et Luise Von Flotow, traductrice – elle aussi – de Nicole Brossard. Ce type de traduction, très controversé, fait évidemment partie de l'utilisation extrémiste des textes et peut même prendre la forme d'une correction idéologique.

Lotbinière-Harwood est justement la traductrice d'un essai-fiction de Lise Gauvin intitulé *Lettres d'une autre*²². Elle y applique l'approche qu'on lui connaît déjà, faisant ressortir dans ce texte – d'une auteure tout de même féministe, faut-il le rappeler – des éléments féminins qui, aux dires de certains critiques, ne se trouvent pas dans le texte en français.

Preuve que le milieu de la traduction anglophone est plutôt petit au Québec, David Homel publie dans *The Gazette* une critique de cet ouvrage en insistant sur la traduction de Lotbinière-Harwood.

The translator, Susanne de Lotbiniere-Harwood, does a creditable job with Gauvin's prose. Yet she is so intrusive at times that she all but hijacks the author's work. In the introduction she tells us she intends to make her presence felt in the translation. To this end she frequently breaks into Gauvin's work, explaining what Gauvin really meant and sometimes offering the French equivalent for the English on the page.

As well, the translator informs us, she has decided to make a feminist translation. She uses French feminine forms in English, such as 'Quebecoise,' even if such

²² *Lettres d'une autre*, Montréal, L'Hexagone, 1984, 125 p. Sa traduction est publiée sous le titre *Letters From an Other*, Toronto, The Women's Press, 1989, 143 p.

forms were not present in the original work. In fact, de Lotbiniere-Harwood admits that the author used none of the feminization available to her in French; the translator has chosen to correct the author's ideology. Perhaps de Lotbiniere-Harwood would be better off sticking to books that more adequately mirror her ideological position.²³

L'argument de ce critique, bien que mis en perspective par l'illustration précédente de son approche à la traduction, n'en reflète pas moins une opinion assez répandue dans le grand public des lecteurs : un ouvrage littéraire écrit par autrui n'est pas un lieu pour prendre la parole; le traducteur qui agit ainsi trahit sinon l'auteur, en tout cas le lecteur, qui a la sensation de s'être « fait avoir » lorsqu'il découvre que l'œuvre qu'ils ont lue a été *modifiée*.

Pourtant, comme le souligne Homel, la traductrice déclare sans ambages ses intentions, au point de détourner le travail de l'auteure. Sa présence est envahissante, non seulement dans les changements qu'elle apporte au texte mais dans l'appareil paratextuel qui l'accompagne. Par exemple, Lotbinière-Harwood raconte : « I slipped my translator's note right into the text by translating 'On les appelait les Passeuses.' par 'They were called *les Passeuses* (from the verb to pass – ferry-women, in other words)...²⁴ » Peut-on alors réellement affirmer qu'elle trahit quoi que ce soit? Ou au contraire, cette approche directe, ce franc-parler – ces avertissements – en paratexte peuvent-ils compenser pour les intrusions dans le texte?

1.1.4.2 La plainte de l'auteur trahi

Il arrive que le traducteur trahisse l'auteur de manière flagrante, sans nécessairement invoquer la prise de parole comme motif et, surtout, sans s'expliquer dans des notes de bas de page. Par ailleurs, il arrive également que l'auteur accuse le traducteur de l'avoir trahi, et il est parfois difficile de les départager. Deux cas intéressants peuvent être comparés à cet égard : la traduction en anglais du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir, notamment celle de 1953, et les traductions de Milan Kundera.

²³ David Homel, « Lise Gauvin Astutely Explains Quebec to Outsiders », *The Gazette*, 21 avril 1990, p. K2.

²⁴ Susanne de Lotbinière-Harwood, *Re-Belle et infidèle/The Body Bilingual*, Montréal / Toronto, Éditions du Remue-Ménage / Women's Press, 1991, p. 158.

Le Deuxième sexe paraît chez Gallimard en 1949. Sa traduction, publiée en 1953, est réalisée par un zoologiste choisi par les éditeurs parce que, selon la petite histoire, ceux-ci croient qu'il s'agit d'un manuel de sexualité du même genre que le rapport Kinsey. Il n'est donc pas surprenant que le traducteur n'ait pas saisi toutes les subtilités de Beauvoir, notamment en ce qui concerne l'aspect existentialiste de l'œuvre, philosophie dont il n'avait apparemment pas la moindre connaissance²⁵.

Examinant une réédition de 1961 de *The Second Sex*²⁶, Lotbinière-Harwood souligne la mention « Complete and Unabridged » figurant sur la couverture, mention mise en perspective par l'indication « Translated and Edited by H. M. Parshley²⁷ ». En outre, Parshley indique dans sa préface du traducteur que son intention est de « fournir une traduction à la fois exacte et – à quelques exceptions près – complète²⁸ », bien qu'il ait coupé de 10 % à 15 % du texte original. Cette préface comporte des commentaires sur l'ouvrage traduit, notamment qu'« il est de mauvais goût pour une jeune femme de porter des [blue jeans]²⁹ », ainsi qu'un échantillon choisi des opinions du zoologiste américain qui s'opposent à celle de Beauvoir.

Knopf, la maison d'édition possédant les droits d'auteurs de la traduction en anglais du *Deuxième sexe*, a refusé plusieurs fois, au cours des années, de publier une nouvelle traduction, intégrale celle-là, de l'œuvre de Beauvoir, notamment dans le cadre du cinquantième anniversaire de sa publication. Bien que Parshley ait indiqué que son travail avait été réalisé en consultation avec l'auteure, il est impossible d'affirmer que Simone de

²⁵ Voir à ce sujet Toril Moi, « The Adulteress Wife », *London Review of Books*, vol. 32, n° 3, 11 février 2010, p. 3-6. Voir aussi Margaret A. Simons, « The Silencing of Simone de Beauvoir : Guess What's Missing From *The Second Sex* », *Women's Studies International Forum*, vol. 6, n° 5, 1983, p. 559-564. C'est dans ce dernier article qu'a été soulevée la question de la justesse de la traduction du *Deuxième sexe*.

²⁶ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. par H. M. Parshley, New York, Bantam Books, 1961.

²⁷ Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 105. Il est donc bien indiqué que le texte a été modifié par le traducteur.

²⁸ Parshley cité dans Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 105. Nous traduisons.

²⁹ *Ibid.*

Beauvoir elle-même était réellement au courant des coupures portées à son ouvrage, ou du moins de la portée de ces modifications. Ce n'est en tout cas qu'après avoir lu l'article de Margaret A. Simons, en 1983, qu'elle indique publiquement son désarroi : elle se dit consternée d'avoir appris jusqu'à quel point M. Parshley l'a faussement représentée et souhaite vivement qu'il soit possible de publier une autre traduction du *Deuxième sexe*³⁰. Son désir finira par se réaliser puisque son ouvrage vient enfin d'être retraduit³¹.

Comme plusieurs l'ont fait avant elle, Lotbinière-Harwood critique sévèrement la traduction de Parshley pour son élimination d'une partie du travail de Beauvoir mais aussi pour avoir donné une image particulière de l'œuvre, dans son style comme dans son contenu, et de son auteure à plusieurs générations de lecteurs. Voici, selon elle, un cas bien clair de trahison par la traduction. Pourtant, il n'est pas inapproprié de comparer le traitement que la traductrice a réservé à l'essai-fiction de Lise Gauvin et celui qu'elle critique chez Parshley : même préface du traducteur, mêmes remarques personnelles sur le contenu de l'ouvrage, en somme, même présence du traducteur.

Il y a cependant une différence de taille entre les deux approches : la traduction de Lotbinière-Harwood relève de l'idéologie alors que celle de Parshley est dictée d'une part par des considérations éditoriales, en ce qui concerne le texte retranché, et d'autre part par une méconnaissance de son sujet. En suivant les grandes lignes esquissées ci-dessus, peut-être pourrions-nous qualifier la première d'infidélité et la deuxième de trahison.

L'exemple de Kundera est cité très souvent pour illustrer les abus de la traduction. Le passage suivant, souvent repris, concerne une traduction de *La Plaisanterie*. Kundera, polyglotte, relit plusieurs des traductions pour s'apercevoir avec horreur qu'il a été « mal » traduit en français :

Chez moi : le ciel était bleu; chez lui : sous un ciel de pervenche octobre hissait son pavois fastueux; chez moi : les arbres étaient colorés; chez lui : aux arbres

³⁰ Toril Moi, *loc. cit.*, p. 4.

³¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trad. par Constance Borde et Sheila Malovany-Chevallier, New York, Knopf, 2010, 822 p.

foisonnait une polyphonie de tons; [...] chez moi : Helena bondissait de joie; chez lui : elle bondissait dans un sabbat du diable. [...] Ludvik, narrateur des deux tiers du roman, s'exprime chez moi dans une langue sobre et précise : dans la traduction, il devint un cabotin affecté qui mélangeait argot, préciosités et archaïsmes.³²

Après cette mésaventure, Kundera reprend toute la traduction de *La Plaisanterie* et révisé lui-même, dorénavant, les traductions en français de ses romans, n'hésitant pas à leur apporter des corrections qui changent parfois le sens d'une phrase. Il n'emploie plus comme traducteur que François Kérel, qu'il connaît bien. Aussi intransigeant à l'égard de ses traductions que de ses interviews dans les médias (il les évite comme la peste), Kundera, qui vit en France depuis maintenant plus de trente ans, a écrit la plupart de ses derniers romans en français.

Le premier volume de son œuvre dans la Bibliothèque de La Pléiade, publié en 2011, porte cette mention : « Entre 1985 et 1987, les traductions des ouvrages contenus dans le présent volume ont été entièrement revues par l'auteur et dès lors ont la même valeur d'authenticité que le texte tchèque.³³ » À la lumière des théories exposées ici, il est aisé de deviner que ce type de contrôle peut poser problème pour plusieurs. Il nie ce faisant toute initiative du traducteur et ne donne de valeur qu'à un texte approuvé – contrôlé – par son auteur. Cette simple phrase suppose une faute originelle de la part du traducteur qui ne peut être gommée que par l'Auteur tout-puissant. Elle contient tout le bagage dont le traducteur littéraire tente de se débarrasser depuis quelques décennies : soupçon, condamnation à l'invisibilité totale, négation de la moindre trace de son passage, accusation de trahison.

Plusieurs autres auteurs ont des réputations terribles en ce qui concerne leurs exigences en matière de traduction. Nabokov, par exemple, qui se mérite le qualificatif d'auteur

³² Milan Kundera, « Note de l'auteur », *La plaisanterie*, trad. par Marcel Aymonin, traduction entièrement révisée par Claude Courtot et M. Kundera, Paris, Gallimard, 1985, p. 459-461. Cet extrait figure notamment, entièrement ou en partie, dans les œuvres citées plus loin de Mélanie Klein-Lataud et de Louis Jolicœur. Il est également mentionné dans Marianne Payot, « Traducteur / écrivain. Histoires de couples », *L'Express*, 13 au 20 juillet 2011, p. 64.

³³ Jean-Pierre Thibaudat, « L'Œuvre sur papier bible de Kundera. Vous avez dit Pléiade? », *Rue89 : Les blogs*, 23 mars 2011. Consulté le 21 novembre 2011.

« perpétuellement insatisfait ... récusait pas moins de 16 traducteurs pour *Ada ou l'ardeur*³⁴ ». Pourtant, il est évident que l'auteur comme le traducteur gagnent à travailler ensemble; à la fin, le lecteur lui aussi ne peut que profiter d'une bonne entente entre eux.

Quel que soit le lieu où elle se joue, la trahison est présente dans une traduction, soit sous la forme de méfiance, soit de façon flagrante, par une accusation qui peut provenir d'une extrémité comme de l'autre du processus. Le fait que la trahison soit abordée ainsi d'emblée – puisque même quand personne n'accuse le traducteur de trahison, cette dernière subsiste toujours comme potentialité – révèle le cadre conceptuel dans lequel se meuvent le traducteur et l'activité traduisante.

Même en cherchant l'équilibre idéal entre cohérence et équivalence, le traducteur n'est pas à l'abri du soupçon, de l'accusation d'infidélité. Tant qu'il subsistera un lecteur mécontent d'une œuvre traduite, il y a fort à parier que ce sera le traducteur, cible idéale, qui se fera accuser.

1.2 Représentations du bilinguisme, images de la traduction

En examinant l'approche de quelques traducteurs expérimentés, il devient clair que les théories de la traduction ne peuvent jamais prévoir les cas individuels. La traduction est un acte si personnel que chaque traducteur littéraire confronté à un texte doit équilibrer délicatement toutes les équations qui composent sa démarche, en fonction du texte qui se trouve devant lui, de la perspective qu'il a lui-même de la traduction, selon le rôle qu'il est préparé à assumer dans l'œuvre et d'autres facteurs encore qui relèvent d'un processus aussi intime que l'écriture elle-même.

Chez Julien Green, cette vision se compose d'une profonde division entre Julien et Julian, le Français et l'Américain, division qui se prolonge dans son appréhension de l'acte de traduire : c'est pour Green un mur qui sépare les deux langues, les deux contextes – voire les deux personnalités par lesquelles il appréhende tour à tour le monde. Green approche la

³⁴ Marianne Payot, *loc. cit.*, p. 64.

traduction à partir d'un double point de vue : celui du bilingue et celui de l'écrivain; il ne l'approche cependant pas à partir du point de vue d'un traducteur.

Apparemment aux antipodes, Susanne de Lotbinière-Harwood – traductrice, écrivaine, professeure, féministe, activiste – use de la traduction comme d'une prise de parole et l'aborde résolument comme traductrice, fonction qu'elle investit par ailleurs de grands pouvoirs sur le texte : elle réécrit réellement un texte et décide généralement d'en faire ressortir la langue « muettée », le féminin dans le texte passé sous silence dans les textes relevant du discours patriarcal. Ce faisant, Lotbinière-Harwood incarne en quelque sorte sa traduction et son écriture en les considérant toujours dans un cadre corporel. C'est le corps – féminin, traduisant, bilingue – qui sert de cadre de référence au mot et au texte et qui permet de féminiser la langue en inventant des mots ou des expressions et, surtout, en appelant un chat un chat!

Green et Lotbinière-Harwood sont-ils vraiment si différents? À part les différences évidentes, comme la discrétion de l'un et la provocation de l'autre, ils ont tous deux écrit un ouvrage bilingue qui révèle et explique leurs motivations. Dans un cas comme dans l'autre, l'ouvrage est asymétrique, c'est-à-dire que l'anglais ne correspond pas au français, et seul un lecteur bilingue peut lire les « deux œuvres », ou l'œuvre entière, selon ce qu'on y voit. De plus, ils sont tous deux réellement bilingues, depuis leurs premiers balbutiements, de par leur milieu familial et les circonstances particulières de leur naissance. C'est surtout le fait qu'ils appréhendent tous deux la traduction par le biais d'une métaphore ancrée dans la réalité physique qui les rapproche; nous verrons qu'il ne s'agit pas d'une coïncidence. Enfin, ces deux traducteurs constituent des exemples concrets d'une approche de la traduction par le biais de l'hybridité : c'est en effet leur bilinguisme « inné » et la réflexion qu'ils portent sur celui-ci qui les mène à la traduction. Ils sont les premiers exemples que nous explorerons des *co-figures* du traducteur.

1.2.1 Julien Green : le mur et la vitre

Julien Green est un auteur franco-américain surtout connu pour son travail de romancier. Cependant, comme bien des littéraires qui conjuguent bilinguisme et goût pour l'écriture, il a également à son actif une œuvre de traducteur. Et comme bien des traducteurs qui ont une

tendance à l'autoréflexion, sa pratique de la traduction fait l'objet d'une observation poussée, détaillée notamment dans *Le langage et son double*, un recueil d'essais sur la langue, le bilinguisme et la traduction. Ce que nous retenons en particulier de cet essai est l'image qu'il utilise pour parler de la traduction : un mur de briques qui sépare « ses » deux langues et qui devient vitre lorsqu'il traduit.

Plusieurs facteurs font l'originalité de la métaphore de Green. D'abord, le fait qu'elle illustre le processus en cours dans le cerveau au moment de la traduction plutôt que la pratique de la traduction dans un sens plus large. Ensuite, son caractère éminemment intime, qui ne s'applique qu'à Green lui-même et à personne d'autre, tout comme sa « forme » de bilinguisme, qui lui est bien particulière. Enfin, il faut noter que jamais Green ne parle de trahison, ni d'ailleurs de fidélité, dans son processus de recreation; il les évoque toutefois en ce qui concerne la traduction de la Bible, mais se pose en l'occurrence en critique et en interprète de ces traductions.

Né en 1900 à Paris de parents américains et mort en 1998, Julien Green est à la fois l'un des écrivains les plus prolifiques de la littérature française du XX^e siècle et l'un des auteurs qui a fait le plus couler d'encre de son vivant. Traducteur de personnalités comme Charles Péguy³⁵, il a lui-même été traduit, entre autres, par Vyvyan Holland, fils d'Oscar Wilde. L'œuvre de sa vie est son *Journal*³⁶, qu'il commence à l'âge de seize ans et dans lequel est détaillée sa progression intellectuelle, linguistique, littéraire et mystique. Sa trilogie autobiographique³⁷ viendra le compléter. Les œuvres littéraires les plus connues de Julien Green sont sans doute ses romans *Mont-Cinère* (1926), *Adrienne Mesurat* (1927), *Léviathan* (1929) et *Moïra* (1950).

³⁵ Les œuvres les plus notoires parmi celles qu'il a traduites sont ses poèmes religieux, traduits avec sa sœur Ann Green : *Basic Verities, prose and poetry*, New York, Pantheon Books, 1943, 282 p.; *Men and Saints, prose and poetry*, New York, Pantheon Books, 1944, 303 p.; ainsi que la pièce de théâtre *The Mystery of the Charity of Joan of Arc*, New York, Pantheon Books, 1950, 215 p.

³⁶ Julien Green, *Journal*, t. 1 : 1928-1949, t. 2 : 1949-1966, Paris, Plon, 1969, 2 vol., 1 619 p.

³⁷ *Partir avant le jour*, Paris, Grasset, 1963, 339 p.; *Mille chemins ouverts*, Paris, Grasset, 1964, 293 p.; *Terre Lointaine*, Paris, Grasset, 1966, 312 p.

Lors de ses études à l'Université de Virginie, Julian Green publie sa première nouvelle, *The Apprentice Psychiatrist*. Ce sera le coup d'envoi de sa carrière d'écrivain qui, pourtant, ne débutera que quatre ans plus tard avec la publication de son *Pamphlet contre les Catholiques de France*. Avec cette première publication dans la langue de Molière, le jeune homme de 24 ans se rebaptise Julien et affirme son statut de romancier français. Il reprendra toutefois le prénom Julian lorsqu'il écrira en anglais : *Le langage et son double* (1987)³⁸ porte la mention « Julian Green traduit par Julien Green ». Il traite dans cet ouvrage bilingue de tous les sujets qui entourent sa double appartenance linguistique, culturelle et même religieuse, depuis son rapport ambigu aux Saintes Écritures, qui prend diverses formes selon la langue dans laquelle il les lit, jusqu'à ses façons différentes d'appréhender le monde en anglais et en français.

« Venir au monde dans le quartier des Ternes quand on possède un père natif de Virginie et une mère originaire de Savannah, Georgie, est-ce naturel, est-ce logique? Et, avec cela, parler français comme un Français³⁹?... » Bien entendu, Julien Green entend l'anglais à la maison. Mais à l'extérieur, à la petite école, il parle français. Ses parents sont tous deux issus d'une culture disparue, celle du Sud des États-Unis. Avant même d'avoir conscience d'une différence culturelle entre la vie de ses parents et la sienne, le petit Julien ne connaît d'abord que le français et ne comprend pas le besoin que d'autres peuvent avoir « à se servir de ces sons bizarres quand il y [a] tant de mots français dont ils auraient pu faire usage⁴⁰ ». C'est sa mère qui se charge de son éducation en anglais, qu'elle doit réellement lui apprendre : « je fus assez long avant de comprendre l'anglais parfaitement... ma détestable prononciation arrachait de profonds soupirs à ma mère qui ne supportait pas l'idée que son fils laisse tomber les *h* comme un étranger⁴¹ ». Cela dure jusqu'au jour où, à cinq ans, il a comme une illumination lorsqu'il se rend compte qu'il comprend réellement une phrase que sa mère lit dans la Bible. C'est à partir de ce moment-là qu'il réalise que l'anglais est une autre langue,

³⁸ L'ouvrage porte en « faux titre » la mention *The Language and its Shadow* dans sa première édition, en 1985, aux éditions de la Différence.

³⁹ Robert de Saint-Jean, *Julien Green par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 6.

⁴⁰ Julien Green, *Le langage et son double*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 207.

⁴¹ *Ibid.*, p. 161.

qu'elle est composée de mots et qu'elle désigne des idées. Son accent français, toutefois, ne disparaît – selon lui – qu'à l'adolescence.

Après quelque temps passé dans l'*American Field Service* à Paris, puis au service militaire, Green termine son baccalauréat et part pour les États-Unis faire ses études à l'Université de Virginie, à Charlottesville. Il voit enfin de ses propres yeux la Mère-Patrie. Il y découvrira l'œuvre d'Edgar Poe, ce qui ne peut qu'enchanter le jeune homme obsédé par Baudelaire - là encore, la traduction lui fait un clin d'œil - et le Sud tant évoqué par ses parents.

Peu d'années après la publication du *Pamphlet contre les Catholiques de France*, il publie plusieurs romans dans lesquels la littérature et la religion, une fois de plus, s'entremêlent étroitement. Plusieurs de ces romans, comme *Moïra*, ont pour tableau les États-Unis, et plus particulièrement le Sud. Ce n'est qu'en 1942 que Green publiera un roman en anglais, *Memories of Happy Days (Quand nous habitions tous ensemble)*. Curieusement, ce n'est qu'après avoir habité aux États-Unis, à Baltimore, qu'il se met à évoquer ses souvenirs d'enfance et à écrire pour la première fois sur son amour de la France... en anglais. « Je suis écrivain français et ne peux plus vivre en France, pour le moment tout au moins. Il faut, par conséquent, que j'écrive désormais en anglais⁴² ». Ainsi, alors qu'un grand nombre de ses œuvres en français sont inspirées par l'Amérique, c'est sa France natale qui est le sujet de prédilection de Julien Green lorsqu'il écrit en anglais.

1.2.1.1 Julien Green et ses langues

Ainsi Green s'identifie-t-il lui-même comme un écrivain français, malgré sa capacité manifeste à écrire dans ses deux langues. Or si, d'après ses réflexions sur la question dans *Le langage et son double* et son *Journal*, il est également clair qu'il se considère comme un « vrai » bilingue, en quoi cela affecte-t-il sa qualité d'écrivain?

⁴² Julien Green cité dans Michel Gorkine, *Julien Green*, Paris, Nouvelles Éditions Debrasse, 1956, p. 161.

Bien des auteurs écrivent dans une langue qui n'est pas la leur : Oscar Wilde, Samuel Beckett et José-María Heredia ont écrit en français, Vladimir Nabokov et Joseph Conrad en anglais. Toutefois, le « vrai » bilingue, soit celui qui écrit aussi bien dans une langue que dans une autre, n'est pas très présent dans les salons littéraires.

Il faut faire la distinction entre l'écrivain qui vit dans un contexte bilingue et celui qui est bilingue de circonstance, en quelque sorte; il est aussi indispensable de s'interroger sur les rapports de force ou de hiérarchie qu'entretiennent les langues composant le milieu où il baigne. Ainsi, un écrivain québécois, antillais ou maghrébin écrit en français *en présence* d'autres langues qui, en plus d'influencer sa pensée et jusqu'à sa perception même de la réalité qui l'entoure, participent à une trame de fond sociopolitique qui les charge de sens.

Or, la situation de Julien Green est tout autre : lorsqu'il écrit en France et qu'il y situe son action, l'influence qu'a l'anglais sur son écriture est négligeable. Même lorsque son roman se déroule aux États-Unis, comme *Moïra*, il s'agit de deux langues et de deux cultures qui ne sont pas en compétition; par conséquent, s'il veut exprimer une réalité propre aux États-Unis⁴³, comme le *campus* par exemple, il utilise le terme en anglais sans hésitation, et sans explication paratextuelle.

Green est conscient très tôt de sa dualité linguistique et, si son œuvre est sans contredit celle d'un écrivain français, il n'en reste pas moins que cette dualité ne l'abandonne jamais. Par ailleurs, l'écrivain avoue lui-même ne pas trouver dans la langue anglaise ce « désir de perfection linéaire que [lui] donne le français⁴⁴ ». Il s'agit peut-être bien avant tout d'une question d'habitude : pour un homme qui a fréquenté pendant toute sa jeunesse l'école en

⁴³ Ce type d'emprunt rappelle certaines traductions actuelles d'œuvres américaines de type hypercibliste, réalisées par des traducteurs français pour un public français en passant outre l'existence d'un terme en français pour une réalité nord-américaine : on peut admettre le *Stanley Cup* ou le *Thanksgiving*, pratiques culturelles nord-américaines qui n'éveillent aucun écho pour les Français. Mais est-il vraiment obligatoire de conserver tels quels *black bear*, *chicken salad* et *baked potato*? (Ces deux derniers sont tirés du *Larousse des cuisines du monde*).... Cette pratique, qui imite la traduction journalistique cibliste par nécessité, indique le manque de connaissance, par le traducteur, de la réalité qu'il traduit. Par opposition, Green emploie cette technique de façon « naturelle », dans la mesure où il possède parfaitement les deux côtés de l'équation mais les tient complètement séparés.

⁴⁴ Michel Gorkine, *op. cit.*, p. 161.

français et qui y a étudié la littérature française, il semble en effet logique de commencer à écrire en français. Mais il est également certain que Green perçoit très consciemment ce changement de personnalité qui affecte les *vrais bilingues* lorsqu'ils changent de langue. Il aborde, dans *Le langage et son double*, d'une part la disparité entre les deux langues lorsqu'il s'agit d'exprimer une idée donnée (invincible, par exemple, est le terme qui rend le mieux en français l'idée de *unconquerable*, sans toutefois en exprimer le sens terminologique complet), et d'autre part la différence à laquelle donne lieu cet écart au point de vue littéraire, faisant remarquer entre autres que l'écrivain de langue anglaise est beaucoup plus réticent à exprimer librement ses émotions que son homologue français.

Green se rend compte qu'il succombe, comme toute personne bilingue, aux pièges de la langue bien connus des traducteurs : faux-amis, emprunts, et autres erreurs communes. Ces défaillances surviennent tout particulièrement lorsqu'il écrit en anglais. Il raconte à ce sujet une anecdote qui date de ses études à l'Université de Virginie :

Une des premières dissertations que j'eus à écrire à l'université concernait le Dr. Johnson. On nous demandait ceci : « Considérez-vous le Dr. Johnson comme un homme versatile? Et si oui, prouvez-le. » En français, « versatile » signifie changeant, et rien d'autre. Le mot anglais, selon les meilleures autorités, peut certes avoir ce sens, mais en général veut dire doué de diverses façons. N'ayant pas le moindre soupçon du sens premier et n'ayant en tête que la signification française du terme, j'écrivis ce que je croyais une éloquente défense de la fermeté d'âme de Johnson [...]. La copie me fut rendue par un jeune assistant qui me la rendit ornée d'un point d'interrogation et de cette remarque au crayon bleu : « Il aurait mieux valu traiter le sujet. » Je [...] me jetai dans la grande édition de Webster... et me retirai le rouge au front⁴⁵.

On retrouve d'ailleurs ça et là, dans le texte anglais du *Langage et son double*, ce qu'il conviendrait peut-être d'appeler des gallicismes, ou du moins des particularités sur le plan idiomatique; une expression curieusement rendue (« a Frenchman according to her heart⁴⁶ » – on dit plutôt « after her own heart »), ou un faux ami, comme celui qu'il mentionne ci-dessus... Il est difficile de critiquer Green pour ces glissements. Le fait est qu'il est difficile d'imaginer l'isolement total de deux langues partageant le même cerveau. C'est sans doute

⁴⁵ Julien Green, *Le langage et son double*, op. cit., p. 171.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 268.

pour tenter de préserver cet isolement que Green ne cède pas facilement à la tentation de la traduction.

1.2.1.2 Julien Green et la traduction

La façon qu'a Green d'approcher la traduction est hésitante, craintive, et on pourrait même aller jusqu'à dire qu'il l'aborde contre son gré. Il parle de la gêne qu'il ressent à lire une traduction, « analogue à la gêne que procure un instrument accordé trop haut ou trop bas [...] d'une sorte d'impatience qui est due au fait que derrière le voile du français ou de l'anglais respire une pensée étrangère⁴⁷ ». Il est très probable que cette gêne est exacerbée chez lui par sa connaissance des deux langues qui sont en jeu, qu'il ne peut s'empêcher de chercher le point faible de la traduction, le détail qui, ici et là, révèle la pensée étrangère à la langue du texte traduit. Il est également vraisemblable que pour Green, qui porte une attention presque obsessionnelle à la pureté de la langue, la traduction a deux défauts de taille : d'une part, elle ne rend pas l'esprit du texte original qui, comme nous l'avons vu plus tôt, est une des obsessions de Green; d'autre part, elle constitue de par son existence même un affront à la langue dans laquelle elle est écrite étant donné qu'elle n'en a pas le caractère. Pour Julien Green, une œuvre traduite n'a sa place dans aucune littérature. Le thème courant de la trahison n'est donc pas réellement évoqué et pourtant, le soupçon originel qui hante si fréquemment le traducteur est ici encore bien présent. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement? Si la traduction est forcément ouverture à l'autre, il est impossible, malgré toutes les précautions imaginables, de préserver la pureté d'une langue à la suite de ce processus.

Cette attitude rigoureuse, très critique, Green l'applique *a fortiori* aux traductions qu'il réalise lui-même. Ainsi, en ce qui concerne ses propres textes, il préfère les réécrire dans l'autre langue plutôt que de les traduire. Il considère qu'il est lui-même une personne réellement différente selon la langue qu'il parle ou qu'il écrit, c'est-à-dire que la langue forge sa personnalité par les paradigmes distincts auxquels elle est attachée⁴⁸. Par conséquent, les

⁴⁷ *Ibid.*, p. 222-223.

⁴⁸ Cette perspective, qui s'approche de l'hypothèse de Sapir-Whorf, de l'école de linguistique cognitive ainsi que de la notion du *embodied mind*, sera abordée plus tard au chapitre de la métaphore conceptuelle.

versions française et anglaise de ses textes sont parfois assez différentes et il va jusqu'à ajouter ou retrancher des paragraphes qu'il juge opportuns ou encombrants selon le cas. Le processus ne dépend pas que de la perspective traductologique. Dans le cas de « On Keeping a Diary » / « Tenir un journal », l'un des essais qui constituent *Le langage et son double*, la version française a été rédigée douze ans après l'original en anglais. Or il y a d'énormes différences entre les deux textes, de l'ordre de plusieurs paragraphes et même plusieurs pages. Il est probable qu'en l'occurrence, l'autotraduction est composée en grande partie d'autocorrection, voire d'autobiographie : comme s'il relisait un journal écrit plus d'une décennie plus tôt, Green corrige l'écriture d'une « version » de lui plus jeune et, au final, différente.⁴⁹

Sa métaphore de prédilection lorsqu'il traite du processus de traduction est celle du mur et de la vitre : pour lui, dit-il, le français et l'anglais sont séparés par un *mur de béton*; lorsqu'il traduit, que ce soit oralement ou à l'écrit, il doit rendre le mur *transparent*, ou le changer en vitre. Ainsi, chacune des deux langues reste de son côté, elles ne se confondent jamais. C'est d'ailleurs un luxe qu'il peut généralement se permettre puisque, du fait de son isolement linguistique – tout au long de sa vie, Green habite soit en France, où, à l'époque de Green, le jargon *people* pseudo-anglais n'a pas encore imprégné la langue, soit aux États-Unis –, il n'a pas à se battre contre la constante infiltration linguistique du milieu ambiant, comme c'est le cas par exemple au Québec.

Cette métaphore est révélatrice, ne serait-ce que par son objet. Contrairement aux images qu'utilisent la plupart des traducteurs pour illustrer leur pratique et leur réflexion, celle de Green décrit le processus cognitif lié à son bilinguisme plutôt que la façon dont il se représente l'activité traduisante. Là où il est souvent question de passage, de mouvement de va-et-vient, en somme, de la position du traducteur par rapport aux deux textes ou aux deux cultures qu'il chevauche, c'est ici *l'intériorité* du traducteur qui est mise de l'avant. Son image évoque non pas une course éreintante dans un sens et dans l'autre mais un acte de

⁴⁹ Kathleen Shields, « Julien Green traducteur de lui-même », dans Michael O'Dwyer (éd.), *Julien Green, diariste et essayiste*, Oxford, Peter Lang, coll. « Modern French identities », 2007, p. 230.

sérénité, une sorte de dévoilement, une mise en présence de deux entités complètes, intègres, et qui pourtant peuvent s'apporter quelque chose. C'est une mission, accomplie par un médiateur investi d'une charge sacrée.

Ajoutons que l'image en dit long sur les associations que fait Green entre la langue et l'appréhension du monde. C'est en fait son bilinguisme qu'il décrit ainsi, son rapport aux langues, avant même son rapport à la traduction. De part et d'autre de ce mur sont deux Green, Julien et Julian, qui rarement se rencontrent. Cette division du langage révèle une compartimentation des expériences, de la cognition, bref, elle signale que Green doit adhérer aux théories selon lesquelles la langue maternelle affecte directement le rapport d'un être humain avec le monde qui l'entoure.

Le bilinguisme originel, pour ainsi dire, de Green affecte également sans aucun doute son travail de traducteur. *Le langage et son double* est son œuvre la plus intéressante à cet égard, non seulement parce qu'il y traite de son expérience avec la langue et la traduction, mais aussi parce que ce livre est rédigé entièrement dans les deux langues. Certains des textes qu'il contient ont d'abord été rédigés en français puis traduits (toujours par lui) en anglais, et les autres ont subi le processus inverse. Le terme « traduit » n'est peut-être pas tout à fait juste cependant; il vaudrait sans doute mieux dire qu'ils ont été réécrits.

Le fait que Green ne voie pas le monde de la même façon selon la langue dans laquelle il écrit explique certaines divergences, comme la traduction de « les Londoniens ignorants » par « the worthy Londoners⁵⁰ ». Cet ouvrage illustre parfaitement son approche bilingue : les textes sont dissemblables d'une façon qui dépasse de beaucoup la seule licence poétique (ou traductique) et même un unilingue peut constater qu'il manque ici et là un paragraphe ou, d'après les mots-clés, qu'une phrase n'a pas d'équivalent sur l'autre page. Ainsi, la réécriture qu'effectue le traducteur après la lecture d'un texte n'est ici dérangée par aucune considération de fidélité ou de trahison. Simplement, l'auteur réécrit en anglais son texte déjà écrit en français en menant, à nouveau, sa réflexion créatrice qui, bien que certainement influencée par l'« original », n'en passe pas moins par d'autres voies et par d'autres

⁵⁰ Julien Green, *Le langage et son double*, op. cit., p. 24-25.

expériences vécues en tant qu'anglophone. Quoi qu'il en soit, Green insiste pour préserver l'effet donné par un texte et l'esprit de chacun semble être fort bien préservé.

En ce qui concerne les œuvres d'autres auteurs, Green se cantonne surtout dans la poésie (notamment les poèmes de Charles Péguy) et il traduit presque uniquement vers l'anglais. Dans un des chapitres du *Langage et son double* où il traite de la différence de caractère des deux langues, Green décrit la poésie anglaise comme la soupape de sécurité de cette langue, faisant remarquer la pudeur d'expression du reste de sa littérature. Or, il se trouve qu'en ce qui a trait aux émotions, « dans des moments dramatiques, [ses] pensées profondes se manifestent en anglais⁵¹ ».

Peut-être à cause de la perspective qu'il tire de sa connaissance d'une autre langue, Green fait des observations d'une grande pertinence sur les lacunes et les richesses comparées du français et de l'anglais. Ainsi fait-il des constatations sur la présence du féminin dans la langue et la façon de le rendre par la traduction. Bien que se trouvant à des lieues d'un discours féministe, Green s'interroge sur la « valeur » du neutre qui, en anglais, remplace bien souvent les questions de masculin et de féminin tout en occultant le poids véritable. Il illustre son propos par l'exemple suivant, qui se présente quand il cherche à traduire *a saint* – un saint ou une sainte :

Un jour, en traduisant en anglais un poème de Charles Péguy, un mot des plus simples m'arrêta, et m'arrête encore, c'est le mot sainte. [...] Comment traduire cela? C'est très simple, n'est-ce pas? *A saint*. Bravo. Mais pour traduire, comme c'était le cas, les mots suivants : saints et saintes? Je cherchai, je cherchai longtemps et je cherche encore. Dans toute la langue anglaise, qui est pourtant d'une richesse presque surabondante, il n'y a pas un mot qui traduise l'idée d'une femme canonisée pour ses vertus et qui la distingue d'un homme canonisé pour les mêmes raisons.⁵²

En l'occurrence, plutôt que de souligner la question du genre qui, en français, fait ressortir l'aspect patriarcal de l'expression, Green exprime son admiration devant la multiplicité des possibilités que peut suggérer en français un terme comme celui-là.

⁵¹ *Ibid.*, p. 167.

⁵² *Ibid.*, p. 223. Souligné dans le texte.

1.2.1.3 Les Saintes Écritures dans le prisme des langues

L'un des intérêts les plus saillants de Julien Green dans le domaine de la traduction réunit ses fascinations mystique et linguistique : il s'agit de la traduction de la Bible. Green s'émerveille devant le fait que ce livre qui fait partie intégrante de la vie des Anglo-Saxons soit une traduction – ou plus exactement une version, puisqu'il est question des Saintes Écritures. Enfant, Green apprend à aimer la *King James*⁵³ avec sa mère, qui la lit régulièrement à ses enfants. Plus tard, pendant son adolescence, il découvre la version française et la *Vulgate*. De la première, il trouve étrange qu'elle soit si savante, qu'elle contienne tant de notes de bas de page; il l'estime ennuyeuse et sans vie. Quant à la *Vulgate*, il est émerveillé par sa majesté. Mais c'est lorsqu'il se met à comparer les différentes versions plus en détail que les choses se gâtent. Probablement ignorant du fait que les traducteurs de la Bible n'étaient pas tous des plus fidèles, et qu'ils n'étaient surtout pas infaillibles, Green est perplexe devant les différences de formulation entre la *King James*, la *Vulgate* et la version allemande. Par exemple, dans le célèbre verset où il est question de marcher dans la vallée de l'ombre de la mort (Psaume XXIII, verset 4), il découvre que la *Vulgate* néglige la vallée et que la version allemande passe sous silence l'ombre de la mort (préférant le terme *Unglück*, malheur).

Encore un peu plus tard, pendant ses études en Virginie, Green achète une Bible hébraïque avec une grammaire pour tenter de trouver le « sens secret du livre⁵⁴ ». En ouvrant la grammaire, il se rend compte que la tâche qu'il s'est fixée est quelque peu ambitieuse et la met de côté pendant dix ans. En 1935, il apprend l'hébreu avec un rabbin de Paris et peut enfin satisfaire son désir perpétuel de l'original. Il se délecte de pouvoir naviguer là où « les lourdes armées des traducteurs n'[ont] jamais mis les pieds⁵⁵ ». Il signale un détail intéressant sur la traduction de la Bible anglaise et de la Bible française du XVII^e siècle : les traducteurs

⁵³ La *King James Version*, longtemps considérée dans le monde anglo-saxon comme la seule version acceptable de la Bible, est traduite au tout début du XVII^e siècle, de l'hébreu pour l'Ancien Testament et du latin pour le Nouveau Testament. Le choc de Green à la lecture de la *Vulgate* est d'autant plus compréhensible que la *King James* suivait des règles bien particulières comme l'absence de commentaires et de notes de bas de page.

⁵⁴ Julien Green, *Le langage et son double*, op. cit., p. 197.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 191.

de la Bible en anglais ont tenté de reproduire les expressions hébraïques le plus littéralement possible, alors que dans le cas de la Bible en français, les traducteurs ont voulu en faire un texte français dont les Français puissent comprendre le sens. Pour Green, le choix est sans équivoque : un ouvrage comme la Bible ne peut être rendu que par une traduction littérale. Il souligne également que cette traduction a fait passer dans la langue anglaise plusieurs expressions hébraïques, comme *to set one's heart upon something*.

Quelle que soit l'admiration de Julien Green pour les traducteurs anglais de la Bible, il finit tout de même par réitérer son amour de la langue française en chantant les louanges de Saint Jérôme – patron des traducteurs – qui, aidé par des rabbins qui apportèrent à cette entreprise la tradition orale, parvint à mériter avec sa traduction de la Bible son titre d'« écrivain inspiré ». Il établit donc bel et bien une différence entre le vrai traducteur, le passeur qui, comme chez les Romantiques allemands, sait conserver l'esprit de la langue d'origine, et l'écrivain, le créateur qui part d'un texte et d'une langue pour produire une tout autre œuvre. Ce point de vue n'est peut-être pas étranger au fait qu'il écrit lui-même principalement en français et qu'il traduit vers l'anglais.

Ce qui classe Julien Green à part parmi les traducteurs, ce n'est ni l'abondance de son œuvre de traducteur, ni sans doute ce qu'elle a apporté à l'une ou l'autre de ses langues maternelles, mais plutôt sa vision de la traduction, son désir de perfection dans un art qui ne pourra jamais l'atteindre. Dans sa perspective de « vrai bilingue », il ne montre aucune inclination « naturelle » envers l'une ou l'autre langue et associe simplement chacune à des circonstances différentes de sa vie et de sa personne.

Dans une perspective diamétralement opposée, les années 1980 et 1990 voient apparaître des discours traductologistes engagés qui mettent de l'avant une pratique de la traduction servant à faire avancer une cause. Cette pratique a ceci de particulier qu'elle met la traduction en évidence, lui donne force d'art, en conjonction avec la fin de l'invisibilité du traducteur; plutôt que de rester dans l'ombre, elle s'inscrit maintenant dans les théories de la lecture, où le traducteur prend à son tour le statut de lecteur et de créateur.

Au Canada, notamment, des traductrices féministes prendront une place importante dans le champ de la traductologie. Sherry Simon publie de nombreux textes sur la traduction

postcoloniale; Barbara Godard étudie les littératures canadienne et québécoise; Luisa von Flotow travaille sur la traduction des femmes et la question du *gender* en traduction. Susanne de Lotbinière-Harwood, professeure et traductrice d'auteurs comme Nicole Brossard, Lise Gauvin et Gail Scott, publie en 1991 un véritable manifeste pour la traduction féministe.

1.2.2 Susanne de Lotbinière-Harwood et la traduction au féminin

L'œuvre de Susanne de Lotbinière-Harwood, traductrice et écrivaine, s'inscrit dans le cadre d'une visée féministe. Elle est parvenue à ce choix au cours de sa carrière de traductrice, quand elle a refusé de continuer à se mettre dans la peau des auteurs masculins pour faire passer dans l'autre langue des discours où la femme et le féminin étaient traités par le biais d'une interprétation masculine, où elle devait faire en sorte que soit rendu comme étant Autre un sujet auquel elle s'identifiait plus qu'à l'auteur.

Par la suite, elle a consolidé sa position en s'élevant contre le masculin et le neutre dans la langue. Son image de choix quant à la traduction est complètement aux antipodes de celle de Julien Green. En effet, alors que ce dernier se la représente comme une mise en contact, un dévoilement immobile et serein de l'ordre du pur intellect, Lotbinière-Harwood conçoit l'activité traduisante comme une performance, la traductrice et la traduction comme « des corps sonores et parlants⁵⁶ ».

Pour elle, la traduction peut exercer une double action : exposer la réalité physique du féminin présent dans la langue, sous la forme de féminisation (suffixes), en *réincarnant* véritablement le texte; et donner une voix au féminin *muetté* en créant des formes inédites d'expression du féminin à même la grammaire et la syntaxe.

La traduction au féminin, c'est-à-dire la traduction modulée à la lumière des théories de l'écriture au féminin, pose dès l'abord une problématique d'envergure. Il s'agit de l'opposition manifeste entre l'invisibilité du traducteur, premier pilier d'une activité qui, en dehors du domaine littéraire d'avant-garde, préconise une certaine discrétion, et la prise de parole qui représente une pierre angulaire de l'engagement féministe et féminin, à la fois

⁵⁶ Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 22.

comme outil et comme objectif. Il est donc essentiel de partir d'une perspective non ethnocentrique, c'est-à-dire qui réfute d'emblée l'invisibilité du traducteur. Différente selon le contexte, selon la nature du texte et ce qu'il exige de remaniement, la traduction au féminin vise à redonner la parole et la visibilité aux femmes et au féminin du texte « en inventant des stratégies langagières inspirées du féminisme⁵⁷ ».

1.2.2.1 *Re-belle et infidèle*

Nous avons vu que, loin d'être une activité linéaire, la traduction est un mouvement de flux et de reflux entre tous les acteurs de l'œuvre. En ce qui a trait à la lecture d'une œuvre traduite, on ajoute donc la traductrice au schéma des relations entre écrivain, critique et lecteur. L'invisibilité de la traductrice est donc un oxymore; en effet, non seulement une traduction qui ne garderait pas ne serait-ce qu'un peu de sa traductrice est-elle impossible à imaginer, elle en perdrait même au change. Dans *Re-belle et infidèle*, Lotbinière-Harwood parle d'une *filliation* (avec deux *l*) entre écrivante et ré-écrivante. Elle recommande l'emploi des préfaces et des notes de texte qui, selon elle, « attestent de l'ampleur et de la richesse de la production littéraire des femmes⁵⁸ », notamment pour indiquer le degré d'engagement de la traductrice et le degré de féminisation qu'elle a fait subir au texte. Les commentaires de la traductrice devront bien entendu tenir compte du public cible, qui déterminera en grande partie leur pertinence. Elle préconise également la participation active de l'auteure à la traduction de son œuvre, qui, sous couvert de critique littéraire, peut lui permettre d'apporter des changements au texte original.

Lotbinière-Harwood a pour objectif de faire surgir le féminin caché dans le neutre de la langue et à lui faire prendre sa place, tout comme à la femme cachée dans la société. Elle affronte au corps à corps le patriarcat avec toutes ses lois. Une femme doit-elle être traduite par une femme? Pour elle, c'est un oui sans équivoque. Pour elle, même l'homme poète « 'très proche' de sa 'partie féminine dissimulée'⁵⁹ » ne peut s'acquitter de la tâche.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 55. Lotbinière-Harwood cite ici Pierre DesRuisseaux, traducteur de *La Tête de Méduse* (*The Medusa Head*) de Mary Meigs.

L'engagement féministe est primordial, tant dans l'écriture que dans la traduction, et un texte écrit par une femme dans le code du dominant présente peu d'intérêt. Elle voit et pratique l'activité de traduction comme une forme de subversion agissant à la fois sur le lecteur et sur l'auteur par le biais de la remise en question du texte d'origine. Lorsqu'elle traduit de l'anglais au français, elle pose certaines questions relevant de la féminisation linguistique et qui suscitent souvent une réflexion de la part de l'auteur (qui est généralement une auteure), remodelant ainsi son écriture.

1.2.2.2 La féminisation linguistique

Pas plus que la traduction, l'écriture ne peut se dissocier de la syntaxe. Comment la féminisation linguistique a-t-elle commencé? Simplement, lorsque les femmes ont fait irruption sur le marché du travail, il a fallu leur trouver des noms. Jusqu'à très récemment, en France, certains titres féminisés existaient déjà mais désignaient les épouses des titulaires des postes en question (Madame la mairesse, l'ambassadrice, la générale...). Le débat fait rage depuis des décennies entre les partisans de la féminisation et n'est toujours pas réglé. La question a soulevé un tollé de protestations, à ses débuts, et continue de le faire tandis qu'il demeure convenable, du moins en France, d'utiliser des titres comme directeur pour désigner une directrice ou de parler du ministre des Comptes publics Valérie Pécresse. Par opposition, Lise Payette a exigé, en 1977, de se faire appeler Madame la Ministre tandis que Radio-Canada utilisait depuis 1960 les titres féminins sur ses ondes. Soulignons toutefois l'opinion d'Albert Dauzat, grammairien français et auteur du *Guide du bon usage*, qui s'oppose aux critiques virulents de la féminisation, dont les arguments à tendance académicienne prétendent généralement que *ce n'est pas français*. Dauzat manifestait déjà en 1955 un avis des plus tranchés sur la question :

La femme qui préfère pour le nom de sa profession le masculin au féminin accuse par là même un complexe d'infériorité qui contredit ses revendications légitimes. Dérober son sexe derrière le genre adverse, c'est le trahir. Proclamer la supériorité du masculin, madame le docteur, c'est reconnaître implicitement la supériorité du mâle, dont le masculin est l'expression grammaticale.⁶⁰

⁶⁰ Albert Dauzat, *Le guide du bon usage. Les mots, les formes grammaticales, la syntaxe*, Paris, Delagrave, 1955, p. 100.

Louise-L. Larivière, linguiste féministe québécoise, recense tous les tenants du sexisme et de l'androcentrisme dans la langue française et propose des solutions pour s'en débarrasser dans son ouvrage intitulé *Pourquoi en finir avec la féminisation linguistique*⁶¹. La féminisation des postes est une chose, celle de la langue une autre. L'auteure critique l'effacement du féminin devant le prétendument neutre, en réalité masculin, ce qui est justement l'un des chevaux de bataille de Lotbinière-Harwood. Cette dernière souligne l'absurdité de désigner au masculin un groupe composé de deux cent femmes et d'un homme, par exemple.

Elle fait également remarquer que, contrairement à la règle de grammaire qui veut que le masculin l'emporte sur le féminin – qu'il inclut le féminin –, c'est en réalité plus souvent qu'autrement la graphie féminine qui contient la masculine! Lotbinière-Harwood remarque à ce sujet :

Parler, lire, écrire se font au masculin, posé comme terme universel « englobant », le féminin étant le genre marqué, déviant, spécifique. En proposant une grille de lecture autre, c'est-à-dire genrée au féminin, le féminisme permet de voir et d'articuler des réalités cachées par et dans les mots.⁶²

Cette féminisation de la langue est un véhicule pour la traduction au féminin. Il s'agit de faire naître chez le lecteur la conscience du féminin, surtout lors du passage entre langue marquée et langue non marquée, en usant d'une féminisation judicieuse et provocante.

L'approche du bilinguisme que privilégie Lotbinière-Harwood est, elle aussi, aux antipodes de celle de Julien Green. Non seulement leurs contextes biographiques et généalogiques sont-ils complètement différents, mais leur façon d'écrire et de traduire ainsi que leur pratique personnelle des relations entre les langues relèvent d'une tout autre réalité. Lotbinière-Harwood vient d'une vieille famille québécoise : son aïeule Louise-Josephite de Lotbinière, née dans une famille dont la présence dans le Nouveau Monde remontait à 1650,

⁶¹ Louise-L. Larivière, *Pourquoi en finir avec la féminisation linguistique ou À la recherche des mots perdus*, Montréal, Éditions du Boréal, 2000, 149 p. Cet ouvrage est complété par un livre numérique intitulé *Comment en finir avec la féminisation linguistique, ou les mots pour la dire*, publié aux éditions 00h00.com.

⁶² Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 19.

épousa en 1823 un certain Monsieur Harwood, un Britannique, protestant de surcroît, ce qui ne l'empêcha pas, quinze ans plus tard, de défendre sa terre contre les soldats anglais lors de la révolte des Patriotes.

Un siècle et demi plus tard, Susanne de Lotbinière-Harwood grandit dans un Montréal bilingue, entre des parents plutôt francophones, dans un milieu anglophone, avec un prénom contenant un peu des deux mais qui n'est complètement ni l'un, Suzanne, ni l'autre, Susan. Elle admet être pratiquement incapable, à l'adolescence, d'écrire une phrase complète en français mais aussi de croire qu'elle risque de se dessécher et mourir si elle démenageait dans le Canada anglais. Contrairement à Green, l'anglais et le français sont intimement mélangés en elle, dans son langage, sa pensée et son expression écrite. Elle considère que les deux langues ne peuvent jamais tout à fait se correspondre dans la mesure où un mot n'a jamais tout à fait son égal. Lèvres, souligne-t-elle, ne veut pas dire *lips*.

Quant aux ouvrages d'autobiographie linguistique respectifs de Green et de Lotbinière-Harwood, chacun y exprime des réflexions fort différentes au sujet du bilinguisme. Cette dernière passe souvent du français à l'anglais, parfois au milieu d'une phrase, ce que Green se garde bien de faire. Plusieurs penseurs du domaine de l'hybridité, théoriciens et écrivains, reconnaissent « le pouvoir transgressif du texte plurilingue⁶³ », notamment Sherry Simon, Abdelkebir Khatibi et, comme nous l'avons vu précédemment, plusieurs romanciers postcoloniaux, appréciant particulièrement l'arme qu'il constitue contre une illusoire pureté culturelle et son efficacité dans la déconstruction des codes en place. Lotbinière-Harwood se sert habilement de cet outil et lui ajoute l'invention lexicale pour se rebeller contre les formes figées du discours. Comme Green, cependant, elle traduit très approximativement son texte dans l'autre langue, le traitant comme un essai à part entière rédigé dans une langue différente plutôt qu'une traduction devant respecter l'original. Très consciente du fait qu'elle révèle son identité éclatée dans une écriture qui relève de l'excès, opposée à l'idée de « choisir » entre le français et l'anglais, elle prend finalement la langue, l'écriture au féminin comme langue principale et objet de fidélité.

⁶³ Sherry Simon, *Le Trafic des langues, Traduction et culture dans la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 1994, p. 27.

Au début de sa carrière de traductrice, Lotbinière-Harwood traduit le poète rocker Lucien Francœur. Les poèmes de Francœur, qui emploient des images parfois très dures envers les femmes, sont généralement conformes à la phrase clé des revues de musique : « Rock is cock⁶⁴ ». Dans ses textes, virils et provocants, les femmes sont des objets de désir et parfois de mépris. Il est difficile, pour une traductrice, de les lire, de les intégrer puis de les rendre en anglais sans s'y blesser. Cette expérience forgera sa pensée sur les aptitudes de traduction du colonisé – en l'occurrence la femme – qui intègre le discours du colonisateur et « intègre[ses] codes d'une manière plus rigoureuse (masculin pluriel non neutre) dans le but d'obtenir l'acceptation, la reconnaissance⁶⁵ ».

Pour Lotbinière-Harwood, il est justement évident que l'éducation des filles les encourage à imiter le discours du dominant, et c'est ce qui explique qu'elle réussissait si bien à traduire ces poèmes et que les femmes traduisent sans problème des écrivains hommes (alors que l'inverse n'est pas vrai) : elles en maîtrisent le code. Elle décrit une forme de bilinguisme antérieure à la locution du français et de l'anglais, ou d'autres paires de langues. Ce phénomène relève selon elle de la colonisation : « les colonisé-e-s utilisent souvent le code d'une manière plus rigoureuse que les colonisateurs (masculin pluriel non neutre) dans le but d'obtenir l'acceptation, la reconnaissance⁶⁶ ». Les femmes maîtrisent donc parfaitement la langue masculine et apprennent tôt à taire la leur.

1.2.2.3 La trahison dénoncée

Lotbinière-Harwood dénonce le rapprochement entre l'infidélité et la trahison effectué de façon presque systématique par les théoriciens de la traduction, et ce depuis plusieurs siècles. Ce rapprochement relève d'une métaphore établie au XVII^e siècle par le principe des Belles infidèles mais qui, depuis, s'est cristallisée et qui, à force de répétitions, est devenue cliché. C'est ainsi qu'est créée une équivalence entre le comportement d'une femme volage et la qualité d'un texte littéraire, basée avant tout sur le genre féminin du mot *traduction* et, à partir de là, renforcée par une extrapolation des parallèles entre les signifiés *femme* et

⁶⁴ Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁶ *Ibid.*

traduction – caractère d'infériorité (par rapport au texte de départ, par rapport à l'homme), objet d'agrément plutôt que de nécessité, illégitimité d'action, passivité, subordination. Mais qu'est-ce que la trahison? En l'occurrence, c'est l'infidélité au texte source, à l'auteur, en faveur du public cible. Ce que préconise Lotbinière-Harwood, pour elle comme pour les autres traductrices, est une infidélité au discours dominant, et par le fait même la fidélité au discours des femmes. Elle rapproche la traduction, en situation d'infériorité par rapport au texte original, à la position de la femme et le rôle des traducteurs par rapport au texte à celui des femmes et du féminin dans les relations psychosociales traditionnelles, par rapport au père, au mari, à Dieu et à tous les autres principes masculins.

Cette infidélité qu'elle revendique comme pratique subversive en traduction, « c'est-à-dire en [se] faisant sujet-femme de l'activité traduisante⁶⁷ » ne peut cependant être appliquée n'importe comment. Le contexte, l'un des éléments essentiels de la traduction pour la plupart des traducteurs et pour Lotbinière-Harwood en particulier, détermine jusqu'où doit aller l'infidélité ainsi que les formes qu'elle peut prendre. Il s'agit souvent de féminiser des mots qui ne s'y prêtent pas à l'origine – d'introduire du féminin dans le texte là où il est jugé nécessaire, comme dans la phrase « violence against women as sexual beings », que Lotbinière-Harwood traduit par « la violence contre les femmes comme êtres sexuelles⁶⁸ ». Ici, cette rébellion, cette infidélité contre la grammaire est permise par le contexte puisqu'il s'agit d'un texte rédigé par une artiste qui travaille sur la sexualité des femmes. Ce type d'infidélité est plus difficile dans le cas d'un communiqué de presse, par exemple. En somme, la traduction au féminin relève d'une pratique de la traduction exclusivement littéraire et artistique, comme d'ailleurs les approches sourcières et tout type de traduction qui, d'une façon ou d'une autre, est basé sur une éthique.

1.2.2.4 Des « corps sonores et parlants⁶⁹ »

Nous avons vu que, comme d'autres théoriciens de la traduction qui s'expriment par métaphores, Lotbinière-Harwood a choisi d'utiliser l'image de la traduction-corps. Déjà

⁶⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

présente dans son titre anglais (*The Body Bilingual*), cette image est curieusement absente du titre français, qui reprend plutôt la phrase classique des traducteurs tout en la déformant pour la subvertir. Pour elle, la traduction est réellement un corps en mouvement :

Il n'y a pas de corps plus actif, plus agissant, dans la pratique langagière, qu'un corps traduisant. À la fois corps lisant, corps écoutant et corps ré-écrivain, il circule sans arrêt dans les mots du texte à traduire, il parcourt les dictionnaires et l'intertexte, fouille son propre imaginaire, interroge l'auteur, se penche vers les lectrices... En mouvement perpétuel, le corps traduisant performe le passage entre le sens de départ à décoder et le sens d'arrivée à encoder, toujours en tenant compte du rapport d'adresse, de la relation à l'autre – comme sur une scène.⁷⁰

Ce corps, bien entendu, ne peut pas être neutre. Au sujet du processus de lecture et de traduction, elle intègre le corps « genre », c'est-à-dire que le texte sera interprété différemment selon le genre⁷¹ du lecteur :

L'effet du genre est ressenti en premier lieu par le corps lisant qui décode et interprète le message contenu dans le texte source. Inévitablement, la main traduisante fera passer ses valeurs, ses intentions, ses positions idéologiques, dans le texte qu'elle réécrit en langue cible. L'identité de genre du corps traduisant influence également les rapports avec l'auteur-e et avec le lectorat de la culture à laquelle se destine le texte traduit.⁷²

Lotbinière-Harwood compare la traduction à une représentation, comme dans le contexte d'une pièce de théâtre, en ce qu'elle est éphémère de nature et se démode rapidement alors que l'œuvre originale demeure. Pour elle, il est nécessaire de retraduire fréquemment, de recommencer le processus de réécriture à mesure que la société change, que l'inconscient collectif se modifie, que les courants et les modes évoluent, afin de poser à chaque fois les bonnes questions et de reprendre le processus de subversion.

Si la pensée de Susanne de Lotbinière-Harwood, de par sa nature excessive, est généralement trop extrême pour s'appliquer en traduction, du moins hors de certains contextes très particuliers, on en retiendra tout de même l'essentiel, qui est l'importance de la

⁷⁰ *Ibid.*, p.48.

⁷¹ Nous utilisons bien entendu le terme « genre » dans le sens des théories féministes nord-américaines et anglo-saxonnes, c'est-à-dire comme traduction directe du mot *gender*.

⁷² Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 18-19.

créativité en traduction et la pratique de la subversion. L'aspect biographique du traducteur y est d'une importance capitale. Ces éléments sont mis en pratique lorsque le traducteur – ou la traductrice – prend la parole et qu'il ou elle s'arrache au statut de subordonné; il/elle se retrouve dans la nécessité d'assumer ses choix et sa voix dans l'acte de création traductive.

Green et Lotbinière-Harwood sont des personnages hybrides qui illustrent la notion de *frontalier* par leur métissage culturel. Ce terme de Maalouf évoque un ensemble de figures aux prises avec des identités multiples, dont le traducteur n'est qu'une des manifestations.

1.3 Le traducteur et son personnage

Que l'on examine une traduction sur tous les plans – la langue, l'œuvre, le texte mis en cause –, que l'on cherche à qualifier la discipline de la traduction – art ou science, pratique poétique ou dur labeur de besogneux –, il arrive toujours un moment où il faut se pencher sur le traducteur lui-même. De nombreux écrivains et scénaristes l'ont fait au cours de la période contemporaine, et continuent à le faire. En effet, depuis les grandes traductions littéraires des Romantiques français – Poe par Baudelaire et Mallarmé, Milton par Chateaubriand, Goethe par Nerval, entre autres⁷³ –, le traducteur prend de plus en plus d'importance de par sa situation symbolique et stratégique entre ces entités nationales qui se constituent tout en échangeant entre elles.

Présent sur tous les plans par lesquels la traduction est appréhendée, dans l'acte de traduire comme dans l'étude de celui-ci, le traducteur se situe dans le vif de l'action. Ce n'est pas un truisme que de l'affirmer, puisque son invisibilité est encore revendiquée, voire prescrite par certains traductologues alors que cette conception fait « bouillir de rage⁷⁴ » d'autres théoriciens.

⁷³ Voir à ce sujet Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Paris, Verdier, 1999, 468 p.

⁷⁴ En l'occurrence Henri Meschonnic. Voir Pierre Lepape, « Fidèle, mais à quoi? », *Le Monde*, 4 juin 1999, p. 2.

C'est après tout son travail qui suscite la réflexion des traductologues; l'agent traducteur devient par la suite l'exécuteur, ou encore l'illustrateur des théories divergentes, parfois même à son insu.

Comment aborder le traducteur? Quelle est la nature de sa réflexion? D'où viennent ses motivations et comment décide-t-il des méthodes à appliquer dans son travail? Pour mener à bien cette exploration, il ne peut y avoir de meilleur explorateur que le traducteur lui-même. Outre une forte propension à l'auto-analyse, de laquelle procède souvent une conscience aiguë de son rôle dans la littérature et dans les communications interlinguistiques, le traducteur possède habituellement une connaissance de l'ensemble des défis de sa profession et se positionne, parfois sans vraiment le formuler, d'un côté ou de l'autre de la division élémentaire sourcier-cibliste, sur laquelle nous reviendrons en détail, et qui, pour l'instant, se résumera à la formule suivante : pour ou contre la présence – la *visibilité* – du traducteur dans l'œuvre traduite?

Nous proposons ici un tour d'horizon des représentations du traducteur et de ses *co-figures*, composantes de la figure plus générique, plus abstraite du frontalier dont Green et Lotbinière-Harwood sont des exemples évocateurs – l'interprète, le transcripateur, l'ambassadeur, le bibliothécaire et, bien sûr, l'écrivain – dans la fiction contemporaine et dans l'imaginaire en mettant l'accent sur l'aspect de trahison qui revient à intervalles réguliers. Nous nous attarderons particulièrement sur le roman qui, surtout depuis les années 1960⁷⁵, emploie des procédés de traduction dans son écriture même : pluriglossie, citations apocryphes, textes exotisés et d'autres encore.

1.3.1 Choix, attirance, pulsion

En ce qui a trait à la traduction littéraire, le traducteur ne choisit pas toujours un texte donné pour les mêmes raisons. De nos jours, en Amérique du Nord, un traducteur approche

⁷⁵ Le roman dit postcolonial, et qui par conséquent s'inscrit dans une époque précise, a cependant des précurseurs, quant aux thèmes explorés, au style d'écriture et à la relation avec le lecteur, voire au contrat, qu'il propose. Ainsi, dans *Les Immémoriaux*, publié en 1907, Victor Segalen écrit dans un français imprégné de la langue et de la culture maories. Borges, qui écrit dès les années 1930 des fictions qui défient résolument les coutumes littéraires de l'époque, en fait également partie, ainsi que plusieurs écrivains latino-américains de la même époque.

un texte soit par attirance, pour les plus privilégiés, soit par nécessité individuelle – économique ou professionnelle – pour les autres. Il s’y retrouvera bien sûr en sa qualité de lecteur, mais il devra également assumer son rôle d’auteur dans le processus.

Un peu comme Jacques Brault, qui évoque une « disponibilité du corps⁷⁶ » pour décrire « la rencontre physique avec la langue étrangère⁷⁷ » précédant le mouvement de la traduction, Louis Jolicœur compare les choix esthétiques qui attirent un traducteur vers une œuvre littéraire à l’affinité qui attire deux personnes l’une à l’autre.

1.3.1.1 L’élément déclencheur selon Louis Jolicœur

Ce qui meut le traducteur, c’est avant tout, selon Louis Jolicœur « le désir de proposer un plaisir semblable [au plaisir qu’il a lui-même ressenti de côtoyer le texte] à des lecteurs qui, sans traduction, en seraient privés⁷⁸ ».

Pour lui, contrairement à d’autres traductologues, c’est avant tout l’auteur traduit qui exerce une attirance envers le lecteur, non pas au sens personnel mais, fidèle à son rôle dans les théories de la lecture, comme figure sémiotique à laquelle correspond un lecteur également désincarné.

C’est par une invitation – et c’est bien là la moindre des choses – que se manifeste d’abord l’attirance pour un objet à traduire. Cette invitation propose tout d’abord la lecture d’un texte – ou d’un auteur – et en suggère ensuite l’interprétation et la traduction. Cet appel, constitué par une esthétique faisant écho à certains points communs entre l’auteur et le lecteur, influencera la façon dont le traducteur établira par la suite ses effets d’équivalence et de cohérence. De l’invitation acceptée naît donc une attirance, « l’interaction entre l’objet en question [le texte] et le lecteur-traducteur constituant le moteur même de la traduction⁷⁹ ». La réponse à cette invitation constituera la traduction proprement dite avec tout ce qu’elle recèle

⁷⁶ Jacques Brault cité dans Sherry Simon, *Le Trafic des langues*, op. cit., p. 60.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Louis Jolicœur, *La sirène et le pendule. Attirance et esthétique en traduction littéraire*, Québec, L’instant même, 1995, p. 24.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 75.

de réactions au texte original, de résonances intimes à l'appel de l'œuvre. On note ici une dynamique où reviennent en force le désir et le plaisir, tout comme dans la simple lecture.

Jolicœur évoque en outre la présence constante du fantôme de l'impossibilité de traduire. Celle-ci fait en effet partie intégrante du processus de traduction tout comme le spectre de la polarité sourcier-cibliste. Or l'impossibilité de traduire constitue selon Jolicœur un moteur plutôt qu'un obstacle, un défi qui pousse peut-être le traducteur à éprouver ses capacités plutôt qu'à baisser les bras.

1.3.1.2 Premiers balbutiements d'une traduction selon Paul Ricœur

En premier lieu vient la résistance. Celle du lecteur à l'égard de la présence de l'autre dans le texte, de l'auteur et de la langue elle-même, mais aussi la résistance de l'œuvre à se faire traduire. Ricœur rappelle l'épreuve de l'étranger que Berman a si bien définie et paraphrase ce dernier à ce sujet : « Franz Rosenzweig a donné à cette épreuve la forme d'un paradoxe. Traduire, dit-il, c'est servir deux maîtres : l'étranger dans son œuvre, le lecteur dans son désir d'appropriation⁸⁰ ». Cet aphorisme sert, selon Berman, à synthétiser à la fois la polarité dans les théories de la traduction et les causes de la trahison dont on affuble le traducteur, qui d'ailleurs s'en accuse souvent lui-même.

Pour conquérir cette double résistance, le traducteur se doit de renoncer à son idée de perfection, la traduction idéale étant un mirage faisant écho à l'aspiration de servir deux maîtres à la fois. C'est l'équilibre qu'il trouvera, entre adéquation et équivalence (qui correspondent à peu près, chez Jolicœur, à la cohérence et à l'équivalence), ainsi que le fait d'assumer l'impossibilité de cette traduction parfaite qui lui procureront le bonheur de traduire. Il s'agit bien d'un équilibre, et non d'une tentative d'atteindre complètement l'un ou l'autre, puisque l'on verserait alors dans l'un des extrêmes des traductologues : tout pour le lecteur ou tout pour l'auteur.

Comme on l'a observé chez Jolicœur, ces obstacles et cette résistance provoquent sans doute la tension nécessaire à l'avènement réel de la pulsion de traduire. Cette dernière prend

⁸⁰ Paul Ricœur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 9.

en effet naissance dans une forme d'adversité linguistique et se développe dans le soupçon; il n'est pas rare que le lecteur, même unilingue, tente de remonter aux sources du texte, non pas pour s'ouvrir à l'autre mais bien pour s'assurer de l'incompétence du traducteur, puisqu'en effet, « il faut peut-être même dire que c'est dans la retraduction qu'on observe le mieux la pulsion de traduction entretenue par l'insatisfaction à l'égard des traductions existantes⁸¹ ».

1.3.2 Traitement du traducteur dans la fiction contemporaine et l'imaginaire

L'attirance et la résistance exercées par un texte sur un lecteur ajoutent une dimension supplémentaire au rôle du traducteur en le faisant sortir de sa seule fonction mécanique de transfert de sens.

Une véritable figure du traducteur se dessine; semblable à la figure de l'écrivain, elle prend corps en transcendant le personnage, la fonction ou l'action laissée sur un texte. Pour la saisir entièrement, il faut prendre la mesure complète du rapport du traducteur au texte, et ce sous tous les angles possibles. Il s'agit, d'une part, du traducteur comme auteur d'une traduction : son rôle et son action dans les théories de l'écriture et de la lecture, mais aussi sa subjectivité – modulée par l'attirance et la pulsion – et l'élan qui le propulse vers les textes qu'il traduit. D'autre part, nous touchons au traducteur comme personnage de fiction tel qu'il est abordé, représenté et fictionnalisé dans un certain nombre de romans et de films des XX^e et XXI^e siècles. Enfin, il est un traducteur à l'œuvre chez le lecteur, dont les fonctions sont activées par la lecture d'un texte où *affleure la traduction* à mesure que son propre rôle prend corps dans la production de ce dernier. En considérant tous les angles sous lesquels le traducteur rencontre le lecteur ou la lecture se mue en traduction, nous espérons aller au-delà du portrait et syntoniser les points de contact du traducteur avec la culture littéraire dans son ensemble. 1.3.2.1 De l'écriture à la traduction

Le rôle assumé du traducteur dans l'œuvre traduite s'inscrit dans un contexte de relations privilégiées entre écrivain et traducteur. À l'époque contemporaine, et en particulier depuis la naissance de la traductologie dans les années 1970, de nombreux écrivains se sont

⁸¹ *Ibid.*, p.15.

penchés sur la relation d'un écrivain avec son traducteur et ont travaillé de concert avec le leur.

Au Canada, notamment, où la traduction occupe une place bien particulière, Margaret Atwood et Victor-Lévy Beaulieu ont produit ensemble un ouvrage intitulé *Deux sollicitudes : Entretiens / Two Sollicitudes: Conversations*, une transcription de dialogues enregistrés au cours d'un ensemble d'émissions de radio. Les deux écrivains s'y penchent sur une nouvelle conception de la traduction qui, « [s']affranchissant d'une image de servilité ou de copie conforme, [s'affirme] comme acte créateur original et [...] comme catalyseur essentiel dans le terreau littéraire⁸² ». La traduction est dès lors mise sur un pied d'égalité avec la création littéraire : le traducteur prend en effet son rôle dans les théories de la lecture, où il prend la place de l'interprète puis devient à son tour créateur d'une œuvre qui sera interprétée, cette fois, par un lecteur d'une autre langue et d'une autre culture. Cette réflexion sera développée un peu plus loin lorsque nous étudierons la place qu'occupe le traducteur au sein des théories sémiotiques de la lecture.

Par ailleurs, un grand nombre d'écrivains exercent également le métier de traducteur. Baudelaire et Chateaubriand, Michel Tremblay et Jacques Poulin, Octavio Paz et Borges ont tous à leur actif une carrière importante en traduction littéraire. Bien sûr, celle-ci influence leur écriture, d'une façon qu'il est aisé de constater dans les thèmes et les personnages des auteurs les plus contemporains, qui intègrent souvent des traducteurs ou l'acte de traduction à leurs écrits⁸³. Le traducteur est pourtant bien distinct de l'écrivain chez un même artiste. Ainsi, Michel Tremblay explique, au sujet de son activité de traducteur, qu'il ne se permet certaines libertés que quand il doit traduire un jeu de mots, ou encore une formule qui

⁸² Agnès Whitfield, « Introduction », *Le métier du double*, Saint-Laurent (Québec), Fides, coll. « Nouvelles études québécoises », 2005, p. 10.

⁸³ Si cette thématique est immédiatement visible chez Borges et Poulin, notamment dans les mystifications littéraires et « fausses traductions » du premier et dans les protagonistes, comme Théo, du deuxième, elle est plus discrète chez Michel Tremblay ainsi que chez Paz, ce dernier étant pourtant l'auteur d'un important essai sur l'Histoire du Mexique comportant notamment un chapitre sur le personnage de la Malinche, première interprète de l'Histoire entre les Espagnols et les nations du Nord du Mexique. Voir Octavio Paz, « Hijos de la Malinche », dans *El Laberinto de la soledad*, México, Fondo de cultura económica, 1972, 191 p.

n'existe pas en français. Dans ce cas, il essaie de trouver des équivalents, mais sans jamais aller plus loin. Il ajoute, au sujet de la trahison : « C'est bien évident qu'on trahit, mais ce n'est pas une raison de dire non à la fidélité. [...] si [les traducteurs] traduisent la pièce, c'est qu'ils l'aiment, et s'ils l'aiment, ils n'ont pas envie de la trahir⁸⁴. »

Cette dernière remarque soulève d'ailleurs une réflexion sur le rapport du traducteur à l'œuvre qu'il aime. Si l'attraction esthétique est le seul rapport qu'il entretient avec le texte qu'il doit traduire, en quoi cela modifie-t-il l'action du traducteur sur le texte en question? Dans quelle mesure peut-il réellement trahir un objet qu'il a choisi – et donc qu'il connaît, qu'il a interprété, aussi bien et peut-être mieux que n'importe quel lecteur informé? Bref, que reproche-t-on réellement au traducteur lorsqu'on l'accuse de trahison?

1.3.2.2 La place du traducteur dans les théories sémiotiques de la lecture

Avant d'aller plus loin, il peut être utile de revenir sur les théories contemporaines de la lecture pour voir comment s'y insère le traducteur.

Tout comme les théories de la lecture et l'analyse littéraire ont évolué au XX^e siècle, la traductologie offre une grande variété de théories, qui correspondent d'ailleurs souvent à ces dernières (approche féministe ou psychanalytique, par exemple). Les courants des unes influencent forcément les autres. Ainsi le grand débat sur la place et la visibilité du traducteur dans l'œuvre traduite trouve-t-il sinon ses origines, du moins un nouvel élan dans le poststructuralisme et la question du rôle du lecteur dans l'œuvre.

Roland Barthes, Umberto Eco et Jorge Luis Borges, entre autres, ont participé au premier plan à l'établissement de théories de la lecture dans lesquelles le lecteur assume des rôles, des devoirs et des obligations. Ces écrivains, traducteurs et sémiologues sont aussi, sinon officiellement, du moins en pratique, des amoureux de la bibliothèque sous toutes ses formes : réelle, imaginaire, cognitive et métaphorique. Elle constitue à la fois la source et la représentation de l'érudition et de la surenchère de connaissances qui caractérise le roman

⁸⁴ Michel Tremblay cité dans Marie-Ève Sévigny, « Babel sur le Plateau. Entrevue avec Michel Tremblay », *Entre les lignes : le plaisir de lire au Québec*, vol. 5, n° 2, 2009, p. 31.

poststructuraliste. Ils y reviendront constamment, d'une manière qui rappellera peut-être, au mieux, les tourbillons de référence dans lesquels ils entraînent leurs lecteurs dans une œuvre après l'autre et, certainement, l'ubiquité de chacun d'eux dans les questions textuelles d'aujourd'hui.

Il devient apparent au fil de ces explorations que le traducteur garde toujours un côté ambigu, qu'il s'agisse de son personnage ou de son rôle dans l'équilibre d'une traduction. Il s'insère dans l'histoire, dans le récit, dans le texte, devient suspect parce qu'il en sait trop – après tout, s'il traduit un roman, c'est qu'il le connaît dans les moindres détails, et en deux langues! – et sans doute parce que l'on discerne en lui une impossibilité d'atteindre un équilibre véritable, entre équivalence et cohérence, et d'assumer une part proportionnée de visibilité dans un texte qui, à l'origine, n'est pas le sien. De l'ambiguïté au soupçon, il n'y a qu'un pas, et du soupçon à la trahison qu'un saut...

Selon les nouvelles perspectives du texte et de la lecture, le traducteur se retrouve forcé d'abandonner son invisibilité en assumant sa participation active à la production du texte comme lecteur et à sa réécriture. Or s'il accomplit son travail au grand jour, peut-on dès lors continuer à l'accuser de trahison? Hélas, il semblerait qu'on ne se débarrasse pas si facilement du qualificatif de traître. C'est justement dans ce contexte que la trahison prend une autre dimension, qu'elle dépasse l'acte vil d'un petit travailleur qui se cache pour exécuter de surnoises besognes en faisant passer un texte pour un autre et en travestissant toute une culture. Il devient délicat de comprendre qui ou quoi, au juste, trahit le traducteur, mais tous les intervenants deviennent de potentielles victimes : l'auteur, le lecteur, le texte, l'œuvre, la langue (source ou cible), voire le traducteur lui-même, qui risque de perdre son identité propre entre lecture et écriture.

Quelles sont d'ailleurs les motivations qui poussent quelqu'un à se lancer dans cette tâche ingrate qu'est la traduction d'un texte? Quel est le lien entre le traducteur et le texte qu'il traduit? Inspiré par Walter Benjamin et Antoine Berman, Ricœur évoque, dans son essai intitulé *Sur la traduction*⁸⁵, la pulsion de traduire alors que Louis Jolicœur reprend, dans *La*

⁸⁵ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 68.

*sirène et le pendule*⁸⁶, les termes de Foucault et y voit une attirance irrésistible, semblable au chant de la sirène, une invitation au plaisir. Ce moteur de base mérite bien que l'on s'y attarde quelque peu. Nous passerons ensuite du traducteur en action dans le texte au personnage romancé du traducteur, si alléchant du point de vue de l'analyse littéraire.

Protagoniste aux identités multiples, le héros de l'altérité figure parfois sous les traits du traducteur ou de l'un de ses avatars dans bon nombre d'ouvrages de fiction classés dans la catégorie du postcolonialisme et du postmodernisme. Il illustre les théories que les auteurs mettent de l'avant et évolue dans une écriture qui joue souvent un rôle aussi important que l'intrigue qu'elle raconte et qui se met elle-même en évidence; le traducteur et ses *co-figures*, très couramment issues des domaines littéraires, du savoir et du livre – écrivain, poète, bibliothécaire – ou encore du passage entre les cultures – interprète, ambassadeur, missionnaire – procurent une extension du champ sémantique de la lecture, de l'écriture et de la pluralité identitaire. Enfin, le traducteur a un autre *alter ego* chez plusieurs auteurs comme Italo Calvino, Salman Rushdie ou Jacques Poulin : le lecteur lui-même. Ce dernier se retrouve chez toutes les autres co-figures, puisqu'il relève à la fois du savoir, comme le bibliothécaire Jorge de Burgos du *Nom de la Rose*, du livre, comme plusieurs personnages de Poulin, et de l'élément frontalier, comme le Baldassare de Maalouf, libraire de profession.

Une note sur les penseurs et les romanciers mentionnés dans cette section. Bien que l'ensemble de cette thèse porte sur les phénomènes des Amériques, nous nous attarderons aussi ici sur des idées et illustrations littéraires de plusieurs écrivains, d'Europe, du Moyen-Orient et même d'Asie, qui ont la particularité de se situer au croisement de plusieurs cultures, langues ou religions. Cette diversité d'opinions montre le rôle du traducteur et du lecteur à travers le monde. En outre, sur le plan linguistique, cette intervention des écrivains hors-Amériques est particulièrement intéressante dans la mesure où elle permet une comparaison inter-francophone. En effet, en comparant différents types de romans francophones, nous soulignerons les techniques utilisées par les auteurs pour en subvertir la langue ainsi que les effets que celles-ci peuvent avoir sur le lecteur.

⁸⁶ Louis Jolicœur, *op. cit.*, p. 174.

Entre lecture et écriture

Pour mieux comprendre la place du traducteur par rapport à l'auteur lorsqu'il revendique sa part de création dans l'œuvre, rappelons les théories sémiotiques de la réception et de la lecture mises de l'avant notamment par Barthes (*Le degré zéro de l'écriture*, 1953; *Le plaisir du texte*, 1973) et Kristeva (*Le texte du roman*, 1970), ainsi que par Umberto Eco, dans des ouvrages comme *L'œuvre ouverte* (1962), *La structure absente* (1968), *Lector in fabula* (1979) et *Les limites de l'interprétation* (1992)⁸⁷.

Si le traducteur s'inscrit dans une théorie de la lecture et du texte, c'est qu'il existe d'abord en tant que lecteur. Or le lecteur n'investit réellement son rôle que lorsqu'il devient « celui qui veut écrire, s'adonner à une pratique érotique du langage⁸⁸ », par opposition à une simple consommation du texte; à travers son désir d'écrire, il se poste à la confluence de l'écriture et de la lecture et participe ainsi à la production du texte. Son encyclopédie jouera un rôle crucial dans sa lecture mais surtout dans sa réécriture du texte. Pourtant, pour Eco ainsi que pour Barthes, la traduction est une interprétation comme une autre, c'est-à-dire qu'elle n'a pas pour but unique de préserver l'intention et l'intégrité de l'auteur. Tout en restant dans les limites du raisonnable, un traducteur devrait donc pouvoir présenter une version du texte qu'il aura fait sienne en présentant une justification *ad hoc*, ce qui explique sans doute l'abondance de retraduction d'ouvrages classiques dans des éditions revues, augmentées, commentées.

« Les œuvres ne sont plus des structures fixes mais des productions perpétuelles, renouvelées par chaque lecteur, voire chaque lecture⁸⁹ ». Ainsi la traduction n'est-elle qu'un mécanisme de plus dans cette équation qui, quittant son processus linéaire, devient un véritable cycle. Le lecteur de l'œuvre traduite en fera à son tour une interprétation et, s'il ne

⁸⁷ Ces trois penseurs ont d'ailleurs contribué à la revue *Tel Quel* fondée par Philippe Sollers en 1960. Devenue collection en 1963, puis groupe critique, qui donnera entre autres une série de conférences, *Tel Quel* est l'un des bastions du structuralisme et c'est principalement dans le cadre de ses activités que sont remises en question les notions d'auteur et d'œuvre.

⁸⁸ Roland Barthes cité dans Christine Klein-Lataud, « Traduction et 'plaisir du texte' », *Protée*, vol. 25, n° 3, hiver 1997-1998, p. 32. Italique dans le texte original.

⁸⁹ Christine Klein-Lataud, *loc. cit.*, p. 31.

la traduit pas nécessairement (les traductions de traductions étant assez rares et se limitant de nos jours à des textes écrits en langues très peu connues ou issues de circonstances particulières, comme chez Ismaïl Kadaré⁹⁰, ou à la Bible), il perpétue à son tour le cycle de la signification.

Tout comme le lecteur qui se retrouve englobé dans le processus littéraire, le traducteur a dorénavant la liberté – une certaine liberté – de s'exprimer à travers son œuvre de recreation. En effet, puisque la traduction devient recreation à part entière, « il n'y a plus de différence ontologique entre écriture et ré-écriture par la traduction⁹¹ ». Cela signifie donc que la relation hiérarchique entre auteur et traducteur disparaît, en théorie du moins; cela signifie surtout que la relation hiérarchique entre lecteur et traducteur se voit inversée, dans la mesure où le lecteur était auparavant considéré comme la finalité de l'œuvre, dans une optique de « satisfaction du client » qui forçait une approche cibliste de la part du traducteur. S'il est un peu exagéré de dire que le traducteur n'a plus à répondre aux exigences du lecteur du texte final, il est cependant raisonnable d'affirmer qu'il n'en est plus l'esclave. Il n'a plus non plus à craindre les soupçons de ce dernier, parfois virulents dans certaines critiques littéraires. La traduction, qui ne doit plus s'effacer, peut à présent inclure davantage de la langue et de la culture d'origine, c'est-à-dire qu'elle offre en fait un accès plus direct à l'auteur. L'apparition du traducteur dans le texte traduit fait également ressortir l'œuvre originale et donc l'auteur.

Grâce à cette façon d'incorporer le traducteur à la production littéraire, celui-ci peut dès lors développer des relations particulières avec les autres acteurs de l'équation. Tout comme la lecture d'un *texte de plaisir* « contente, emplit [...], est liée à une pratique confortable de la

⁹⁰ Les ouvrages de Kadaré – écrivain albanais – n'étaient d'abord traduits qu'en français. En 1994, Harvill Press confie à David Bellos le soin de traduire, ou plutôt de retraduire, du français vers l'anglais, le roman de Kadaré intitulé *Dosja H*. Pourquoi ce processus terriblement sacrilège du point de vue d'un traducteur? C'est que l'Albanie n'a pas encore, à l'époque, signé le traité international des droits d'auteurs. Ainsi la maison d'édition s'assure-t-elle de pouvoir acheter les droits d'auteurs en passant par la version en français, publiée chez Fayard. Des retraductions ont également été effectuées, souvent vers l'anglais et pour des raisons autres que celles concernant les droits d'auteurs, pour des auteurs comme Gombrowicz et Murakami.

⁹¹ Christine Klein-Lataud, *loc. cit.*, p. 32.

lecture⁹² », le traducteur peut traiter son lecteur avec douceur, ne pas intervenir de façon trop brutale dans sa lecture – en somme, sans se faire invisible, ne pas trop se manifester non plus. Inversement, en suivant les caractéristiques du *texte de jouissance*, il « déconforte, [...] fait vaciller les assises [...], met en crise son rapport au langage⁹³ » en ouvrant l'œuvre, en y incorporant des éléments de l'original. Quelle que soit son approche, le traducteur travaille en présence de l'auteur et du lecteur, d'autant plus qu'il est lui-même alternativement l'un et l'autre.

La traduction selon Borges, c'est-à-dire « un jeu, et non un devoir⁹⁴ », devrait idéalement avoir pour but l'expérimentation et pour effet la connaissance de soi et d'autrui. Elle fait du lecteur un participant actif qui, sollicitant son encyclopédie multilingue et multiculturelle, ferait, comme un Monsieur Jourdain parallèle, *de la traduction sans le savoir*.

En intégrant le traducteur dans les théories de la lecture, ce n'est pas seulement le traducteur qui gagne le double statut de lecteur et de créateur. L'auteur gagne également au change puisque sa présence contextuelle est révélée.

Les avatars de l'équivalence : transparence, universalité et détournement

Malgré toute la liberté de lecture dont jouit le traducteur, la prudence s'impose. Car avec le plaisir et la jouissance viennent de lourdes responsabilités. En effet, le *traducteur modèle* (élaboré de la même façon que le lecteur modèle) partage donc avec l'auteur la paternité du texte final; dans un monde idéal, leurs deux noms devraient même figurer à parts égales sur la page couverture. Plus question de se cacher dans l'ombre légendaire où il se terre depuis la nuit des temps. Le traducteur doit par conséquent assumer tant sa tâche de réécriture que sa tâche de lecture, d'une part, et d'autre part, tout en portant une attention particulière à la *trace* de l'auteur, se méfier des pièges qui guettent le lecteur, comme l'utilisation trop libre du

⁹² Roland Barthes, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 25-26.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ « No como un deber sino como un juego », Borges cité dans Sergio Waisman, *Borges and Translation*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2007, p. 38. Nous traduisons.

texte⁹⁵, puisque toute interprétation abusive, tout détournement du texte seront répercutés, voire amplifiés, dans la traduction. C'est précisément en ce lieu, dont la précarité et le caractère insaisissable ne tempèrent nullement la puissance potentielle, que se joue le débat entre traductologues.

Dans son essai sur la traduction littéraire, Louis Jolicœur cite, parmi les penseurs « qui se sont éloignés de la polarisation entre littérarité et littéralité⁹⁶ », Roland Barthes, Umberto Eco, Octavio Paz et Walter Benjamin. Il se base entre autres sur leurs écrits pour élaborer une théorie prescriptive de la traduction dont le premier élément est de trouver un juste milieu entre les extrêmes des « vrais » traductologues⁹⁷. Pour lui, l'essentiel est « que [la] traduction soit intrinsèquement cohérente et efficace, puis que cette cohérence et cette efficacité soient le plus possible équivalentes à celles du texte d'origine⁹⁸ ». L'équivalence évoquée réside dans certains éléments représentatifs du texte : le style, le ton, la façon de faire des métaphores. Pour obtenir ce résultat, le traducteur doit faire particulièrement attention à préserver la trace de l'auteur, bien sûr, mais sans nécessairement effacer la sienne propre. La tâche de réécriture devient fascinante parce qu'elle exclut tout l'aspect de création de l'intrigue ou de l'histoire pour se concentrer principalement sur la façon d'écrire de l'auteur afin d'obtenir un *effet équivalent*; elle exige du traducteur qu'il traque l'auteur pour le rendre le plus intégralement possible au lecteur de l'œuvre traduite – encore une fois, sans s'effacer lui-même.

Si le lecteur d'un texte est libre d'en faire des interprétations diverses, il est concevable que le traducteur devienne beaucoup plus présent. À l'opposé de sa fameuse invisibilité, également évoquée par la notion de transparence du texte, vient se dessiner la silhouette d'un collaborateur supplémentaire au texte dont la présence ne peut ni ne doit être ignorée.

⁹⁵ À ce sujet, voir les treize tendances déformantes recensées par Antoine Berman dans *La traduction et la lettre*.

⁹⁶ Louis Jolicœur, *op. cit.*, p. 21.

⁹⁷ C'est-à-dire les penseurs comme George Steiner, Antoine Berman, Lawrence Venuti ou Jean-René Ladmiral, dont la traductologie est le champ d'étude principal, et que nous étudierons beaucoup plus en détail dans une section suivante.

⁹⁸ Louis Jolicœur, *op. cit.*, p. 25.

L'équivalence, pourtant, dépend elle-même de l'interprétation du lecteur. L'équilibre entre cohérence, équivalence et visibilité peut être des plus difficiles à atteindre. Ainsi, peut-on réellement affirmer que, si le traducteur ne parvient à atteindre l'effet d'équivalence qu'en usant de transparence, il commet un crime de lèse-translation? C'est justement dans ce type de mécanisme que réside toute l'importance des théories de la lecture en traduction.

1.3.2.3 Personnages de traducteurs et interprètes dans la fiction contemporaine

Le traducteur romancé est souvent un jouet de l'Histoire. Dans les romans d'Amin Maalouf par exemple, il n'est pas rare de voir le protagoniste se faire balloter autant par les événements – la Reconquista, dans *Léon l'Africain* (1986), la Seconde Guerre mondiale dans *Les Échelles du Levant* (1996), le grand incendie de Londres dans *Le Périple de Baldassare* (2000), pour n'en nommer que quelques-uns – que par les bateaux qu'ils prennent pour se rendre d'un continent à un autre. On retrouve des situations semblables chez Salman Rushdie, notamment dans *L'Enchanteresse de Florence* (2008) et *Shalimar le clown* (2005), où, entre deux interminables périples, le protagoniste connaît à la fois la cour du Grand Moghol, Machiavel, Amerigo Vespucci et les Médicis, d'une part, ou vit la Seconde Guerre mondiale et les guerres indo-pakistanaïses, d'autre part.

Un des thèmes courants dans ce type de roman est le voyage. Bien sûr, son contact avec d'autres lieux et d'autres mœurs, sans oublier les langues diverses qu'il rencontre sur son passage, présentent une allégorie de l'interaction qu'a l'être humain moderne avec ses semblables de par le monde, incapable qu'il est d'ignorer désormais leur existence et conscient qu'il doit être des répercussions que peuvent avoir ses gestes sur eux. Mais surtout, le périple souvent périlleux que doit accomplir le protagoniste réfléchit celui qu'il effectue dans sa propre identité, où chaque aspect de l'altérité qu'il explore correspond à un nouveau rivage.

Les personnages mis en scène ne sont pas nécessairement de véritables traducteurs mais ses figures jumelles, peut-être peut-on dire ses co-figures. Ces personnages, que Maalouf désigne sous le nom de *frontaliers*, et qui sans doute reflètent les identités plurielles de leurs

auteurs, assument cependant une partie de leurs fonctions et endossent une partie de leurs responsabilités⁹⁹. Ils exercent souvent les fonctions, à défaut du titre, d'ambassadeur entre les peuples, les territoires et les cultures et il leur arrive de se sacrifier pour le bien du dialogue. Tirailés entre des régions, des langues et des religions diverses, ils doivent faire appel à leurs connaissances des autres cultures avec lesquelles ils sont en contact pour résoudre l'intrigue. Leurs allégeances sont multiples et peuvent changer entre le début et la fin du roman; ainsi, le protagoniste de *Léon l'Africain* est d'abord ambassadeur marocain avant de devenir géographe à Rome.

Peut-on dire que le frontalier constitue une catégorie large dont l'une des sous-sections est le traducteur? Peut-être faut-il plutôt parler d'un *proto*-traducteur, une équivalence plus juste notamment sur le plan historique puisque avant même qu'existât le métier de traducteur, les marchands, les ambassadeurs et les voyageurs se sont chargés de ses tâches d'intermédiaire, sans oublier le truchement ou drogman¹⁰⁰, frontalier par excellence. Quoi qu'il en soit, le frontalier est, en littérature, une figure qui est loin d'être aussi marquée que celle du traducteur.

L'autre catégorie des avatars du traducteur regroupe ceux qui sont liés au savoir, à la transmission, à l'écriture. Ainsi, dans *Le Nom de la Rose*, le moine bibliothécaire d'Umberto Eco, l'aveugle Jorge est un portrait jouissif de Borges qui, rendu fou par la haine du savoir, finit par s'immoler en emportant toute la bibliothèque avec lui.

Chez Borges, le traducteur – personnage dont la fonction lui est intimement familière puisque l'auteur l'exerce lui-même – sert de prétexte à la mystification. L'écrivain argentin incorpore ainsi entièrement le traducteur au processus de lecture de l'œuvre dans la mesure où il l'installe confortablement aux côtés de l'écrivain et du conteur, voyant plutôt la traduction comme une réécriture, voire un « complément d'écriture, comme l'achèvement

⁹⁹ Nous tenons simplement à souligner pour l'instant que Maalouf écrit en français alors que l'arabe est sa langue maternelle, tout comme Rushdie écrit en anglais alors que l'ourdou est sa langue maternelle.

¹⁰⁰ Le drogman, souvent nommé comme l'un des « ancêtres » du traducteur moderne, assume dans l'empire ottoman des fonctions relevant à la fois de l'ambassadeur et du traducteur. C'est un personnage haut placé dont les aptitudes linguistiques sont hautement valorisées.

temporaire d'un processus dont le texte à traduire ne serait que le brouillon¹⁰¹ ». S'il n'a jamais produit une théorie explicite de la traduction, c'est en revanche un de ses thèmes de prédilection, avec tous les autres processus qui visent à « améliorer » un texte. Si « l'original est infidèle à la traduction¹⁰² », c'est que la traduction, tout comme sa petite sœur la réécriture, témoigne du statut de *work in progress* de toute œuvre littéraire, statut auquel l'écrivain autant que le lecteur doivent d'ailleurs contribuer¹⁰³.

Enfin, chez Jacques Poulin, plusieurs protagonistes sont effectivement traducteurs – de bandes dessinées dans *Les grandes marées* (1978), débutante dans *La traduction est une histoire d'amour* (2006). Le roman *Les grandes marées* met en scène Teddy, un traducteur solitaire et légèrement misanthrope qui travaille sur une petite île déserte au milieu du fleuve Saint-Laurent. À chaque grande marée, un nouveau personnage est déposé sur l'île. Si la première, Marie, permet l'atteinte d'un équilibre parfait d'amitié amoureuse et de solitudes partagées, l'île déserte finira par être envahie d'importuns qui empêcheront le traducteur de travailler et, à la fin, de vivre. Teddy exerce un métier qui représente un lieu de solitude plus que de mouvement. Plutôt que d'osciller entre diverses identités, comme c'est souvent le cas pour les personnages frontaliers, il reste seul, dans un lieu rendu extrêmement précis par la spécificité de sa pluralité individuelle. Les compagnons potentiels qui tentent de faire partie de son univers ne peuvent y pénétrer.

En plus de ces traducteurs, Jacques Poulin met en scène dans ses romans toute la cohorte des co-figures du traducteur, l'écrivain en tête. Teddy, le traducteur des *Grandes marées*, partage de nombreuses caractéristiques avec ces autres personnages. Outre leur goût partagé pour les livres et leur relation ambiguë et platonique avec le langage, ces personnages – Jack,

¹⁰¹ Jean Pierre Bernès, « Préface », dans Jorge Luis Borges, *Ficciones/Fictions*, trad. par Roger Caillois, Nestor Ibarra et Paul Verdevoye, Paris, Gallimard, 1994, p. 9.

¹⁰² « El original es infiel a la traducción ». Jorge Luis Borges, « Sobre el *Vathek* de William Beckford », dans *Obras completas*, vol. II, Barcelone, Emecé, 1997, p. 109.

¹⁰³ La récente parution d'une nouvelle version du *Nom de la rose* d'Umberto Eco est une illustration concrète de la notion borgésienne de réécriture et d'œuvre comme *work in progress*. Borges a lui-même réécrit plusieurs de ses nouvelles et essais, considérant que le contexte changeant pouvait être une raison pertinente de modifier un texte, thème qu'il a d'ailleurs exploité dans *Pierre Ménard*. Umberto Eco considère ainsi que les passages en latin de l'original (1980) sont devenus trop inaccessibles au lecteur d'aujourd'hui.

Théo, Teddy... – qui se fondent les uns dans les autres au fil des romans, ont ceci de particulier que, depuis *Volkswagen Blues* (1987) jusqu'à *L'anglais n'est pas une langue magique* (2009), ils exercent presque tous un travail ou pratiquent une activité qui fait d'eux des passeurs, une caractéristique d'ailleurs traditionnellement attribuée à la figure du métis. De l'écrivain au libraire, ils maintiennent et transmettent la langue et la culture. Jack l'écrivain voyageur qui part conquérir l'Amérique dans *Volkswagen Blues* devient libraire dans *Les yeux bleus de Mistassini* pour permettre à tout un chacun de découvrir des livres méconnus et, qui plus est, dans un décor qui s'accorde parfaitement avec le rythme de la lecture.

Ces figures ont cependant des caractéristiques bien particulières qui les distinguent des personnages de Maalouf, de Rushdie ou de Tahar Ben Jelloun. Leurs relations avec les identités plurielles sont différentes, tout comme leur présence entre les cultures. En effet, s'il plane toujours un certain élément d'étrangeté dans les romans de Poulin, il vient davantage de l'incompréhension essentielle que peut entretenir un personnage avec le monde qui l'entoure et dont il n'a pas l'impression de faire réellement partie, plutôt que du malentendu – voire de l'antagonisme – plus concret, linguistique ou culturel, qui entre en jeu chez Maalouf, par exemple. Les protagonistes des deux auteurs sont des marginaux, mais pas de la même façon. Alors que les personnages de Maalouf ou de Rushdie trouvent une place de choix au sein de leur société d'accueil justement grâce à leur altérité et à leurs identités plurielles, ceux de Poulin ressentent celles-ci comme un critère d'aliénation. Ce dernier investit ses protagonistes – l'écrivain, le traducteur ou le libraire, mais aussi les personnages secondaires, souvent des femmes – d'une qualité très souvent associée au métier de traducteur : une légère misanthropie ou, du moins, un goût prononcé pour la solitude. Ces personnages se retirent du monde exprès et leur métier de traducteur, quand c'est le cas, constitue une judicieuse extension de leur identité mal définie. Ils ont également une tendance au nomadisme, notamment Jack et Pitsémine qui traversent l'Amérique en Volkswagen.

Enfin, le personnage du traducteur et ses co-figures représentent souvent plus que de simples personnages : ce sont des figures complexes qui incarnent les jeux de narration et de diégèse si caractéristiques du roman postcolonial. Ils constituent un double narratif de l'auteur, introduisant une mise en abyme et rappelant au spectateur – ou au lecteur – la

présence de l'auteur dans son œuvre. Le récit ne peut plus être séparé de la réalité; même dans les fictions les plus débridées, l'auteur signale qu'il est bien là, non plus par la seule indication abstraite de son nom sur la couverture mais par l'existence tangible, en quelque sorte, de son représentant textuel. De même que le personnage de l'écrivain fait écho à l'auteur du texte, le traducteur, qui est également un de ses avatars, signale en outre que l'œuvre est écrite en présence d'autres langues, qu'il y affleure des éléments étrangers qui contribuent à son opacité et sans lesquels elle serait justement, tout comme un texte dont le traducteur se serait effacé, transparente.

1.3.3 Le texte pétri d'Autre : l'effet de traduction

Les écrivains de la littérature postmoderne, dont Borges est à la fois une préfiguration et un exemple des plus typiques¹⁰⁴, emploient plusieurs types d'effets littéraires¹⁰⁵ qui, en catalysant le processus de sémiose, font bien souvent les délices des sémiologues littéraires. Aux procédés classiques que sont la mise en abyme, l'effet de miroir, la présence textuelle de la bibliothèque, la superposition de niveaux de narration s'ajoute l'effet de traduction. Quelle que soit la forme sous laquelle il se présente, il a la particularité de s'adresser à un lecteur moderne qui, sans être nécessairement polyglotte, ne peut plus être unilingue, ne sera plus jamais monolithique dans sa culture, son identité, son rapport au monde; bref, un lecteur qui se trouve « en présence de toutes les langues du monde... quand bien même il n'en connaîtrait aucune¹⁰⁶ ».

L'une des questions principales de la traduction littéraire, soulevée déjà à l'époque des Romantiques allemands, est de savoir « comment postuler un 'pur' rapport de l'œuvre à sa

¹⁰⁴ Borges écrit en effet plusieurs de ses ouvrages les plus connus, aux thèmes résolument postmodernes, dans les années trente et quarante, alors que le postmodernisme est normalement considéré comme un mouvement ultérieur à la Seconde Guerre mondiale. Par ailleurs, le fait de constituer à la fois l'annonce d'un mouvement et son illustration la plus emblématique est une idée dans la plus pure tradition borgésienne, qui pourrait même pousser un lecteur soupçonneux à se demander s'il ne l'a pas *fait exprès*...

¹⁰⁵ À ne pas confondre avec la notion d'effet stylistique, qui constitue l'un des aspects que doit considérer le traducteur pour bien rendre le texte.

¹⁰⁶ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, p. 35.

langue alors que la fibre nerveuse de cette langue est tissée de traductions, bref le fruit d'une acculturation composite, immémoriale, tributaire de divers affluents idiomatiques exogènes?¹⁰⁷ » Nous examinons cette question en déclinant en trois catégories ces textes où, plus qu'à d'autres époques et surtout de façon délibérée, affleure la traduction : d'abord la pseudotraduction, de tradition classique, remise au goût du jour par Borges; ensuite le texte exotisé, typique des littératures du postcolonialisme; enfin, l'œuvre imprégnée d'une diglossie interlinguistique, propre à la francophonie en l'occurrence, et en particulier aux œuvres d'auteurs créoles.

1.3.3.1 La pseudotraduction

¹⁰⁸. Elle permet, dès le XVIII^e siècle, de publier des œuvres non conformes, d'une façon ou d'une autre, aux normes strictes de l'Académie – y compris des formes littéraires inexistantes en France – et qui par conséquent ne seraient pas acceptables de la part d'un auteur français. La fausse traduction, qu'elle soit fiction ou essai, donne également à ses auteurs – Montesquieu, Voltaire – la possibilité de critiquer la société dans laquelle ils évoluent ainsi que certaines de ses pratiques culturelles, non seulement à cause de la forme d'anonymat qu'elle leur procure mais surtout par ce qu'elle leur confère de recul, à titre d'« observateurs... très 'instruits des mœurs et des manières de la Nation'¹⁰⁹ », par rapport à cette même société. À un niveau plus personnel, voire parfois frivole, le procédé ouvre par ailleurs des portes à un auteur qui souhaite introduire des textes légers – poèmes, récits épistolaires, voire, comble de la déchéance, romans! – dans un corpus d'essais généralement plus aride; là encore, les *Lettres persanes* de Montesquieu (1721) constituent un excellent exemple de ce jeu de registres. La fausse traduction tient alors lieu de nom de plume tout en entretenant une certaine ambiguïté, le nom de l'auteur étant malgré tout parfois associé quand même à l'œuvre à titre de traducteur.

¹⁰⁷ Laurent Lamy, compte rendu de *L'Âge de la traduction*. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire, d'Antoine Berman, *TTR*, vol. 23, n° 1, 2010, p.226.

¹⁰⁸ Voir à ce sujet Isabelle Collombat, « Pseudo-traduction : la mise en scène de l'altérité », *Le Langage et L'Homme*, vol. XXXVIII, no 1 (juin 2003), p. 145-156.

¹⁰⁹ Montesquieu cité dans Collombat, *op. cit.*, p. 154.

Depuis Cervantès en Espagne¹¹⁰ et Voltaire en France (*Zadig*, 1747) et, plus tard, de Chateaubriand et Mérimée à Pierre Louÿs et Boris Vian¹¹¹, les écrivains de toutes les époques emploient la pseudotraduction pour s'offrir quelques libertés éditoriales, stylistiques ou créatives. En somme, en plus de comporter tous les avantages du nom de plume, elle offre les libertés ainsi que l'indulgence de l'exotisme littéraire, avec tout ce qui peut lui être consenti de sagesse ou d'allure, la première surtout dans le cas de traductions du latin ou du grec, la deuxième selon la contrée à la mode : Turquie, Russie ou encore Amérique du Sud. Elle permet de déjouer la censure, de faire des pieds de nez aux canons littéraires, de voguer sur une mode étrangère...

Alors que ce type de mise en scène relève d'une nécessité, dans la plupart des cas, ou du moins de considérations touchant de près ou de loin à la publication de l'œuvre, la pseudotraduction, même au XVIII^e et au XIX^e siècles, ne se prend pas nécessairement au sérieux. Il arrive bien souvent qu'elle fasse l'objet d'une autodérision marquée; l'anonymat de l'auteur n'existe alors que pour la forme, comme dans le cas des *Lettres persanes*, dont tout le monde connaissait en réalité le véritable auteur.

Ce n'est cependant qu'au XX^e siècle, avec Umberto Eco, Roland Barthes et la mort de l'auteur, que la pseudotraduction brise son carcan textuel et qu'elle devient l'objet de luxe narratif postmoderne qu'elle est aujourd'hui et qui fait les délices de générations d'étudiants en littérature. À la suite des nouveaux jeux de narration, des expériences polydiégétiques et de la soudaine ubiquité du lecteur dans l'œuvre, lecteur qui réclame presque, dorénavant, de se faire provoquer, braver, malmener – voire mener en bateau –, l'auteur peut maintenant se servir du nom de plume et d'autres accessoires textuels pour créer des hypertextes de toutes

¹¹⁰ Le récit de *Don Quichotte* est en effet censé avoir été tiré de plusieurs sources, dont une partie soi-disant traduite de l'arabe par son propre narrateur.

¹¹¹ Chateaubriand inclut notamment dans *Atala* (1801) de fausses traductions fortement exotisantes de « chansons indiennes »; quant à Mérimée, il fait paraître dans les années 1820 *La Guzla*, un recueil de poèmes prétendument rassemblés dans les régions yougoslaves et qui est à son tour traduit dans plusieurs langues. Pierre Louÿs publie en 1894 les *Chansons de Bilitis* en les faisant passer pour une traduction du grec ancien et Boris Vian « traduit » Vernon Sullivan, auteur américain de plusieurs romans de style thriller, dont le plus connu est certainement *J'irai cracher sur vos tombes* (1946).

sortes. La pseudotraduction franchit l'ultime tabou du paratexte et repousse les limites du métatextuel, allant non seulement jusqu'à s'afficher en première de couverture mais donnant même lieu à d'autres productions artistiques : critiques littéraires, retraductions, études du phénomène, etc. Ainsi, la nouvelle de Jorge Luis Borges intitulée *Pierre Ménard, auteur du Quichotte* (publiée dans *Fictions*, 1951 pour la traduction en français) et mettant en scène un écrivain français fictif du nom de Pierre Ménard a donné lieu à la publication de plusieurs ouvrages mettant en scène le personnage de Ménard, y compris, en 2008, une « biographie » de l'écrivain!¹¹²

Bien qu'il ne s'agisse pas d'un texte présenté comme une traduction, la nouvelle de Borges évoque en quelque sorte une recreation du *Don Quichotte* de Cervantès. Lui-même traducteur de Virginia Woolf, de Gide et d'Henri Michaux, Borges est un grand mystificateur qui affectionne le pseudonyme (il a publié plusieurs ouvrages sous de faux noms), la citation apocryphe, en somme, le simulacre; en plus de cette pseudotraduction, il a également publié une pseudocritique, *L'approche d'Almotasim*, soit la critique littéraire d'un texte qui n'a jamais existé, par un auteur qui, lui aussi, est entièrement créé par Borges. Ces textes ne sont d'ailleurs que la pointe d'un iceberg de citations, de références et de réinterprétations d'œuvres, vraies, fictives ou entre les deux¹¹³, qui parcourent l'intégralité de son œuvre et qui brouillent les pistes, tel le « jardin aux sentiers qui bifurquent¹¹⁴ », illustration particulièrement évocatrice de son thème de prédilection, le labyrinthe.

La pseudotraduction est encore utilisée, aujourd'hui, souvent plus pour créer des effets textuels particuliers que par goût du canular, en particulier quand elle est identifiée comme telle. Nicole Brossard, par exemple, utilise ce procédé dans son roman *Le désert mauve*¹¹⁵. Divisé en trois parties, il montre d'abord un premier récit; la deuxième partie met en scène une traductrice qui traduit ce premier texte, et cette traduction (un récit intitulé *Mauve*,

¹¹² Michel Lafon, *Une vie de Pierre Ménard*, Paris, Gallimard, 2008, 192 p. Michel Lafon est un borgésiste de longue date, qui a publié un essai et plusieurs articles sur l'écrivain argentin.

¹¹³ Entre les deux : par exemple, l'auteur existe et l'œuvre citée a réellement été publiée, mais Borges lui invente un chapitre ou une préface.

¹¹⁴ Titre d'une nouvelle dans Jorge Luis Borges, *Ficciones/Fictions*, op. cit., p. 173-203.

¹¹⁵ Nicole Brossard, *Le désert mauve*, Montréal, L'Hexagone, 1987, 220 p.

l'horizon) constitue la troisième partie de l'œuvre. Il s'agit, bien entendu, d'une traduction du français au français. En fait, peut-être faut-il remettre en question sa dénomination de pseudotraduction pour ne garder que l'idée d'une pseudotraductrice; en effet, l'auteure a réalisé elle-même une traduction qui, bien qu'elle ne mette pas en contact deux langues différentes, n'en est pas moins réelle. C'est uniquement la protagoniste traductrice qui est inventée.

Le désert mauve est avant tout un roman sur la traduction, sur le processus long et complexe qui commence par une attirance ou, en l'occurrence, par une fascination pour l'œuvre et pour l'auteure, et qui prend corps à travers des questionnements interminables, des recherches approfondies et parfois frustrantes. Enfin, et ce détail est particulièrement intéressant pour notre propos, ce récit qui met en scène un texte et sa traduction intralinguistique explore en détail les relations, réelles et textuelles, entre auteure et traductrice.

Qu'il s'agisse des pratiques des Lumières servant à brouiller les pistes ou du jeu textuel de l'époque postcoloniale, la pseudotraduction a toujours mis en contact les différents acteurs du texte – auteur et lecteur, bien sûr, mais aussi critiques, autorités linguistiques et public – en forçant le lecteur à s'interroger, par nécessité ou par curiosité, sur le rôle du traducteur. Dans la pseudotraduction, le but premier de la traduction est éclipsé et il ne reste plus que l'effet créé par un texte traduit. L'auteur utilise parfois ce procédé par goût de la mystification, mais aussi et probablement en premier lieu pour explorer les possibilités de l'identité littéraire.

1.3.3.2 Le texte exotisé

Alors que les auteurs des siècles derniers ont parfois tendance à exotiser leurs récits en les pimentant d'expressions, de citations ou de descriptions étrangères, parfois même, comme nous l'avons vu, fabriquées de toutes pièces, l'époque suivant la décolonisation voit un renversement du mouvement – qui peut même aller jusqu'au tour complet. En effet, si l'exotisme et l'orientalisme sont désormais considérés comme des tendances réductrices révélatrices d'un triste passé colonial, une nouvelle génération d'auteurs eux-même issus des anciennes colonies, notamment françaises et anglaises, revendique le droit d'user de « leur »

exotisme dans les œuvres qu'ils écrivent dans la langue du dominant. Chez certains auteurs bilingues qui, de surcroît, n'écrivent pas dans leur langue maternelle – Salman Rushdie, Tahar Ben Jelloun —, ce procédé confère au texte une diglossie interne qui reflète celle de l'auteur tout en mettant à l'épreuve le lecteur, ses connaissances et sa culture générale. Comme dans toute œuvre, certains éléments du texte sont interprétés différemment selon l'*encyclopédie* du lecteur ou, en l'occurrence, son glossaire... Cet effet prête en outre au texte un aspect à la fois étranger et étrange, une opacité que l'on retrouve dans un grand nombre d'œuvres littéraires de la deuxième moitié du XX^e siècle. Cet effet est particulièrement saisissant dans *L'Enfant de sable*, de Ben Jelloun¹¹⁶, comme nous nous proposons de l'illustrer.

L'Enfant de sable raconte l'histoire d'une fille qui naît de parents qui en ont déjà sept, à Marrakech. Elle est alors prestement convertie en héritier mâle et appelée Ahmed. Élevé comme n'importe quel petit garçon d'une ville marocaine, ce dernier surmonte l'épreuve de la puberté et devient un homme, cultivant la profondeur de sa voix et comprimant sa poitrine dans une bande de tissu. À vingt ans, après un bref mariage, Ahmed se délivre de son corps et de son passé d'homme et devient enfin femme. Il se re-baptise Zahra et s'enfuit de la demeure paternelle. Perdue en elle-même comme dans les rues de la ville, Zahra se retrouve dans une roulotte de forains et commence alors une nouvelle vie de femme à barbe, d'être au sexe indéfini qui exhibe son corps maquillé à un public crédule, dont elle fait malheureusement partie. La suite de l'histoire est laissée à l'interprétation de plusieurs narrateurs successifs. Dans la deuxième partie, notamment, trois narrateurs racontent chacun sa version du destin d'Ahed/Zahra, entrecoupés par des « citations » du journal d'Ahed et de ses échanges de lettres avec un correspondant mystérieux.

Le roman fourmille de références métatextuelles dont la plus complexe et la plus étendue est le rapport d'intertextualité avec Borges, rapport qui, bien qu'il ne soit pas nommé tel quel, n'en est pas moins direct. Ainsi, il est question d'un certain Fernando Torrès, écrivain argentin contemporain et auteur d'un certain *Rapport inachevé*, qui n'apparaît dans

¹¹⁶ Tahar Ben Jelloun, *L'Enfant de sable*, Paris, Seuil, 1985, 209 p.

aucun catalogue de bibliothèque mais qui présente plusieurs caractéristiques rappelant Borges; pas autant toutefois que le troubadour aveugle, avant-dernier narrateur et qui est une référence presque directe à l'écrivain. L'hommage à Borges culmine dans le titre même : *L'Enfant de sable* serait en effet une référence au *Livre de sable* (1975) de Borges.

L'exemple le plus frappant est sans doute la référence au *Roman d'Al Mo'atassim*, à la page 189, allusion très directe à la nouvelle de Borges *L'Approche d'Almotasim* (1936). Le plus vertigineux de cette mise en abyme est que dans les deux textes, le protagoniste lit un roman sur le même personnage qui suscite chez lui une réflexion dont il fait part dans la diégèse principale. Encore n'est-il pas sûr qu'il s'agit du même personnage, car plusieurs califes, rois et écrivains ont porté ce patronyme et l'Almotasim de Borges est plutôt un personnage allégorique alors que celui de Ben Jelloun, nommé peu après une allusion aux *Mille et une nuits*, pourrait bien être le fils d'Haroun al Rachid qui fut calife de Bagdad au XIII^e siècle¹¹⁷. En réalité, il risque surtout de désigner le personnage de Borges proprement dit!

L'Enfant de sable regorge d'« exotismes » de tous les niveaux, soit de références aux paradigmes marocain, arabe et musulman alternativement directes ou réfléchies à travers le prisme de la perception occidentale. Ainsi, les œuvres citées et les éléments culturels évoqués pourraient être classés par catégorie, par époque, ou par type artistique... ou encore selon leur véracité, dans le cas des œuvres littéraires et des écrivains. On retrouve notamment plusieurs références au Coran, qui ne sont d'ailleurs pas toutes des citations *in extenso* mais parfois des connotations, comme la suivante, basée sur une sourate du Coran : « J'ai bénéficié des lois de l'héritage qui privilégient l'homme par rapport à la femme. J'ai hérité deux fois plus que mes sœurs¹¹⁸ ». Le texte contient aussi, pêle-mêle, des références directes aux *Mille et une nuits*, aux palais de l'Alhambra, à *Don Quichotte* et son « traducteur » maure. Il fait également mention de plusieurs poètes, écrivains et penseurs, généralement du Moyen Âge ou de l'Antiquité, perses, grecs, arabes, turcs ou autres, dont l'identité et même l'existence ne sont

¹¹⁷ Voir André Lamontagne, « Le livre et le monde : la référence intertextuelle chez Jorge Luis Borges », *Tangence : La référence littéraire*, n° 44 (juin), 1994, p. 19-31.

¹¹⁸ Tahar Ben Jelloun, *op. cit.*, p. 153.

pas faciles à vérifier. Ben Jelloun se réapproprie ainsi l'orientalisme dont ont usé et abusé certains de ses prédécesseurs, romanciers *français*. En outre, par son abondance de références à Jorge Luis Borges, l'imaginaire arabo-musulman mobilisé par celui-ci revient, transformé en référence littéraire, à sa culture de départ.

Ce réseau sémantique est complété par toute une intertextualité arabe qui demeure énigmatique pour le lecteur occidental et non arabophone, faite de noms propres, de mots laissés en arabes, d'expressions traduites de l'arabe et de concepts évoquant la culture arabo-musulmane. Au début, le narrateur raconte la naissance du protagoniste : « Appelons-le Ahmed. ... Quoi? Tu dis qu'il faut l'appeler Khémaïss? Non, qu'importe le nom¹¹⁹ ». Le lecteur non arabophone sera curieux de savoir ce que signifie le nom Khémaïss, et pourquoi il a été proposé. Il se demandera aussi si un lecteur arabophone comprendrait, s'il s'agit d'une allusion, d'une suggestion qui existe dans un autre contexte de réception mais qui lui est hermétique. Le lecteur sent dès le début du roman naître une ambiguïté linguistique qui éveille sa sensibilité au jeu entre l'Occident et le monde arabe, au sous-texte constitué par les arabismes, et qui révèle sans doute certaines intentions de l'œuvre, ainsi qu'à son propre rôle dans le texte. L'analyse sémiolinguistique de ce phénomène révèle le fonctionnement du mécanisme de l'étranger dans la langue :

[Quant aux arabismes,] ce statut de mots étrangers leur permet à chaque fois qu'ils font irruption dans les textes de T. Ben Jelloun de déclencher deux langages différents dont le premier, qui est dénotatif (puisque ces arabismes ont un sens), sert de signifiant au second qui est alors connotatif et tire toute sa force du fait même que ces arabismes appartiennent à un autre diasystème (langue) et contrastent ainsi avec les autres signes qui les environnent.¹²⁰

L'effet de sémiose – le cycle de significations renouvelées qui se produit lorsqu'un signe devient le signifié d'un autre signe qui, à son tour, renvoie à un autre et ainsi de suite – qui caractérise l'œuvre à tant de niveaux se passe ici sur le plan de la langue, et l'on peut constater à quel point ce mécanisme change selon le lecteur, dont l'encyclopédie est sollicitée

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹²⁰ Ridha Bourkhis, *Tahar Ben Jelloun : La poussière d'or et la face masquée*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 133.

de mille et une façons. Cette étrangeté dans la langue et dans le texte se base non seulement sur de simples mots mais aussi sur des expressions, sur un style qui est celui de l'auteur et qui exprime en français une réalité autre. Ainsi Ridha Bourkhis a-t-il recensé, dans son approche linguistique de l'œuvre de Ben Jelloun, les *arabismes* tant graphiques que lexicaux ainsi que les idiotismes, expressions traduites littéralement de l'arabe au français, qui font partie intégrante du style de l'auteur. On y apprend notamment que les formules « Ô gens de bien », « Amis du bien », « Ô mes amis et complices » utilisées par le narrateur à plusieurs endroits du récit sont des expressions consacrées de conteur, traduites littéralement de l'arabe.

Cette intertextualité étrangère repose également sur des situations : la visite d'Ahmed au hammam; le fait d'avoir détourné un verset du Coran; le conteur, base première de la narration; la prémisse même du récit : la honte de n'avoir pas de fils... Bien que ces références soient normalement comprises par le lecteur occidental, ce dernier ne saisit sans doute généralement pas l'ampleur de leur connotation, la profondeur ou la vraie nature du signifiant. S'il est vrai que c'est la métaphore qui nous permet de comprendre l'encyclopédie, et non l'inverse¹²¹, le lecteur occidental saisira ici que tout un pan de l'imaginaire collectif évoqué n'est pas le sien. L'abondance de métaphores que sont les expressions arabes très imagées traduites littéralement sont néanmoins facilement compréhensibles mais ne laissent aucun doute sur le caractère étranger de l'œuvre. Le piège de l'orientalisme est tendu – par l'auteur, sans doute – mais ne l'est-il pas d'emblée du fait que le roman se déroule au Maroc et que son protagoniste s'appelle Ahmed? Là encore, l'œuvre pousse le lecteur à chercher, à se renseigner, à aller au-delà des apparences et des clichés, à interpréter.

Cependant, pour Bourkhis, et surtout en ce qui concerne les situations liées aux traditions et à l'imaginaire arabo-musulman, l'exotisme de Ben Jelloun, « quelquefois de pacotille, il faut l'avouer, [est] de séduire ainsi une partie de ses lecteurs français cherchant une littérature de dépaysement¹²² ». Dans cette optique, il voit le propos de l'auteur à ce niveau semblable aux « slogans et discours publicitaires des agences touristiques

¹²¹ Voir à ce sujet Umberto Eco, « Metaphor, Dictionary, and Encyclopedia », *New Literary History*, vol. 15, n° 2, hiver 1984, p. 255-271.

¹²² Ridha Bourkhis, *op. cit.*, p. 146.

occidentales¹²³ ». Ben Jelloun produirait ainsi, dans *L'Enfant de sable*, une part d'œuvre fermée, selon les indications d'Eco, et appellerait à une lecture sémantique de la part du lecteur, du moins le lecteur occidental, évoquant l'idée de trahison. Il créerait aussi de cette façon un double sentiment d'aliénation chez le lecteur maghrébin, dans la mesure où celui-ci lit sa propre réalité dans une langue qui n'est pas la sienne et qui de surcroît vise un Autre par une mise à nu complaisante, pouvant être perçue comme une caricature, d'éléments importants de sa propre identité.

Si le lecteur qui n'a pas de connaissance de l'arabe ne peut effectuer la « traduction » de l'intertextualité arabo-berbère chez Tahar Ben Jelloun, il reste sur sa faim d'un côté, mais de l'autre se voit investi d'une plus grande liberté d'interprétation. Cette perspective soulève bien des questions sur le lecteur modèle de Ben Jelloun. Est-il français ou marocain? Est-il l'un et l'autre à la fois? On suppose que le lecteur de ce texte se retrouve face à une confrontation d'idées et d'interprétations, d'*utilisation* du texte et de lecture critique, enfin devant une dichotomie interprétative qui le force à se réinventer lui-même, suivant l'exemple non seulement du protagoniste et des narrateurs, mais aussi de l'écrivain devant son identité plurielle.

1.3.3.3 La diglossie interlinguistique

« Loin des rimes, des complaints, des alizés, des perroquets. Bambou, nous décrétons la mort à la littérature doudou. Et zut à l'hibiscus, à la frangipane, aux bougainvillées.¹²⁴ » Ainsi Aimé Césaire élimine-t-il du monde littéraire le doudouisme, cette « littérature de hamac », ce « tourisme littéraire », cet exotisme si caractéristique des îles, Antilles ou Pacifique, à l'époque des colonialismes et depuis l'arrivée des Européens dans des climats tropicaux. La littérature exotique produite par les Antillais apparaît surtout en Martinique et en Guadeloupe à la suite d'une littérature exclusivement *békée* (les békés sont des Blancs nés aux Antilles françaises) dans laquelle des Créoles ou des Européens ayant vécu (ou imaginé vivre) dans

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Aimé Césaire cité dans Odile Gannier, « Anacaona : un 'secret cheminement du sang' caraïbe à travers la littérature haïtienne », dans Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, Raphaël Confiant, Gerry L'Étang, dir., *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles : mélanges offerts à Jean Benoist*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions, 2000, p. 680.

les « îles heureuses » font l'apologie du style de vie esclavagiste. La réalité antillaise est complètement mise de côté au profit d'une projection romantique qui dépeint le paysage et le rythme de vie comme ceux d'un jardin d'Éden retrouvé.

L'exotisme interlinguistique fonctionne de la même façon que celui qui met en scène des ailleurs aux langues étrangères, à la différence près qu'il ne repose évidemment pas sur le réseau sémantique d'une autre langue. Du moins, pas tout à fait. Car en ce qui concerne la francophonie, une grande part de ses auteurs provient des milieux créolophones.

Ni patois, ni dialectes du français, les créoles issus du français ont un statut parfaitement officiel de langues. Et pourtant, parce que cette distinction est récente et à cause d'un ensemble de circonstances historiques bien particulières, les locuteurs du créole eux-mêmes, en particulier dans les Antilles françaises, considèrent souvent qu'il ne s'agit pas d'une langue à part entière. La situation est d'autant plus ambiguë à cause de la présence française si inextricablement liée à la construction des langues et des sociétés franco-antillaises, et les débats identitaires d'autant plus virulents¹²⁵. Pour Édouard Glissant, cependant, l'un n'empêche pas l'autre puisque, citant certains poètes franco-antillais qui écrivent en créole et qui lui ont su gré d'avoir, « avec d'autres, bousculé, perturbé, démantelé – [...] 'déconstruit' – la langue française dans [ses] ouvrages », il souligne que « la 'créolisation' de la langue française accompagne la libération de la langue créole¹²⁶ ». Nous développons dans un autre chapitre le cas des réseaux sémantiques créoles dans les œuvres de fiction francophones contemporaines.

Considéré pendant longtemps dans les instances officielles comme une déformation régionale du français, il n'a véritablement acquis de reconnaissance comme langue distincte qu'au siècle dernier. La vision de Chamoiseau, qu'il a fait connaître dans *l'Éloge de la créolité*, a eu pour effet de contribuer à l'attribution de sa propre sphère au créole sur le plan

¹²⁵ Nous explorerons au chapitre 4 les polémiques qu'a suscitées en Martinique et dans tout le monde franco-créole l'obtention du Goncourt par Patrick Chamoiseau, en 1992, et qui reflète assez bien l'opposition entre, d'une part, des revendications identitaires autonomistes difficiles et, d'autre part, une Francophonie fort bien financée et perçue localement comme homogénéisante et anti-créole.

¹²⁶ Édouard Glissant, *op. cit.*, p. 40.

identitaire. Pourtant, bien qu'il soit sorti des marges, il y demeure, dans une certaine mesure, socialement et politiquement. Quant aux rapports du créole et du français, les écrits de Chamoiseau et de plusieurs autres écrivains, du monde créole mais aussi post-colonial de la francophonie contribuent cependant à décentrer le français de son noyau métropolitain.

Contrairement à ce que laisse penser la tradition orale à laquelle il est associé, le créole possède bel et bien une graphie depuis le XVIII^e siècle, établie comme une variante du français. Cette pratique a aujourd'hui laissé la place à l'utilisation d'une orthographe propre définissant le créole comme langue à part entière et par ailleurs officielle, du moins en Haïti.

Mais plus que la graphie, c'est l'utilisation – unique ou partielle – du créole en littérature, par opposition au français, qui régit actuellement le rapport entre les peuples créoles et leur(s) langue(s). Une diglossie comme celle de Chamoiseau est critiquée à cause de son orientation vers les lecteurs métropolitains, et taxée de trahison par ses détracteurs : trahison par l'auteur de sa langue, de son peuple, de ses origines qu'en somme on lui reproche de laisser de côté au profit de quelque chose de mieux – une reconnaissance plus vaste, de meilleures possibilités de carrière et, bien sûr, de plus fructueux émoluments – chez l'*autre*.

Ce type d'écriture illustre néanmoins partiellement le rapport actuel des Antillais, et particulièrement des Martiniquais et des Guadeloupéens, face à leur milieu culturel : entre français et créole, entre oral et écrit, c'est le nom d'*oraliture* qui est donné par Maximilien Laroche et d'autres penseurs à ce style difficile à circonscrire. Pourtant, il s'agit tout de même d'une invention; ce n'est pas la reproduction de la langue des rues qui est couchée sur papier, pas plus que le récit lui-même n'est véridique. Mais ce style a tout de même l'avantage de présenter un métissage linguistique qui, s'il n'est pas le portrait d'une société, en offre tout de même un pendant imaginaire intéressant.

Conclusion

Des réflexions sur le bilinguisme à l'analyse des rapports entre auteurs et traducteurs, la figure du traître est toujours présente en filigrane lorsqu'il est question des relations d'identités plurielles concernant la langue. Infidélité, trahison et duplicité seraient les

apanages du traducteur, à en croire certains écrivains. Selon les traductologues, ces caractéristiques sont impossibles à éviter puisque tout traducteur doit faire des choix qui l'entraînent inévitablement à trahir soit un aspect de l'œuvre originale, soit sa propre langue.

Ce choix découle d'une pensée binaire qui marque l'étude de la traduction depuis Saint Jérôme. Au cours des dernières décennies, plusieurs théoriciens ont tenté de sortir leur champ d'étude de cette approche manichéenne en trouvant d'autres discours, d'autres éthiques, d'autres métaphores pour en parler, comme les images utilisées par Green et Lotbinière-Harwood. Celles-ci relèvent davantage d'une approche personnelle du rapport aux langues et aux identités plurielles que de l'analyse objective d'une discipline.

Justement, les traductologues sont bien souvent des traducteurs avant tout. Or, ces traducteurs sont eux-mêmes des littéraires qui se complaisent dans l'image et la figure de style et qui peuvent considérer comme un défi personnel l'idée de filer une métaphore.

Ces envolées lyriques ne sont que la manifestation la plus frappante de l'ensemble des métaphores utilisées par les théoriciens de la traduction. Il est rare de ne pas retrouver dans leurs discours de véritables cadres conceptuels révélateurs de leur façon d'appréhender non seulement le rapport de la traduction au texte original, mais aussi le rôle de la traduction dans les champs du savoir et, bien sûr, la position du traducteur au sein de ces dynamiques.

CHAPITRE 2

LA MÉTAPHORE

*On ne pense en philosophie que sous des métaphores*¹

Nous avons pu, au chapitre précédent, comparer des perspectives différentes sur la traduction et sur le bilinguisme. Or, ce qui rend originales les approches radicalement opposées, quant à la langue et à la traduction, de Julien Green et Susanne de Lotbinière-Harwood, c'est justement qu'elles sont radicales. Nous proposons de jeter un coup d'œil sur les images mises de l'avant par certains traducteurs, écrivains bilingues et traductologues; souvent extrêmes et jamais ternes, ces perspectives confirment tant l'omniprésence de la métaphore dans le discours sur la traduction que l'imagination de ceux qui la pratiquent.

Le discours quotidien de la traduction repose déjà sur un réseau d'images, de métaphores, d'analogies et d'expressions récurrentes. Les professionnels de la traduction parlent ainsi souvent de « faire bouillir la marmite » et de « mettre du beurre dans les épinards », ce qui est sans doute une façon de ne jamais oublier qu'il est question de traduction alimentaire. En outre, les expressions « traduttore, traditore » et « belles infidèles » sont entrées dans l'usage courant.

Au niveau supérieur sur l'échelle de la théorie, les débats entre sourciers et ciblistes tournent fréquemment autour du thème de la séduction, voire de la sexualité, où la langue ou le texte traduit devient femme et le traducteur amant, casanova ou encore agresseur. Ainsi les *belles infidèles*, expression popularisée par plusieurs écrivains, penseurs et critiques dès la fin du XVII^e siècle et par Voltaire au XVIII^e siècle, puis reprise par Georges Mounin dans son ouvrage du même nom (1955), est sans doute l'une des images le plus répétées dans l'histoire

¹ Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 79.

de la traduction, y compris chez ceux et celles qui la dénoncent. Les thèmes de ces métaphores sont à la fois récurrents et révélateurs.

La philosophie, la sémiologie et les théories de la traduction ont en commun une pensée remarquablement imagée. Celle-ci, peut-être du fait de son degré élevé d'abstraction, repose sur des métaphores qui sont parfois utilisées comme exemples. De la sémiosphère au triangle de Peirce, sans oublier même la pensée de Saussure, généralement évoquée par une « image » binaire, les théories sémiotiques et philosophiques regorgent d'images qui, en établissant une corrélation entre un concept abstrait et un schéma bi ou tridimensionnel, nous aident à mieux appréhender ce concept, notamment à travers une expérience visuelle et corporelle.

Il existe un nombre étonnant de liens entre les théories de la métaphore et celles de la traduction. Elles font appel, les unes comme les autres, à des conceptions opposées et controversées des liens entre auteur et lecteur ou auditeur; on y retrouve une prédominance indiscutable de la tension, du « délit littéral », de la « visée défamiliarisante² » essentiels à la production de sens. Nous examinerons donc les théories de la métaphore puis, dans un deuxième temps, la métaphore conceptuelle, telle que décrite par George Lakoff et Mark Johnson, qui sous-tend l'appréhension du réel par des cadres référentiels. Nous entreprendrons enfin un recensement – qui, sans prétendre à l'exhaustivité, devrait néanmoins être significatif – des métaphores présentes dans le discours sur la traduction et qui reposent si souvent sur les thèmes de la trahison et de la fidélité. Le rôle de la métaphore sera ensuite examiné dans les théories de la traduction.

La traduction semble inspirer des réflexions d'ordre mystique et liturgique, qui proviennent peut-être de sa fonction première au-delà de la simple communication : l'interprétation des textes sacrés. L'herméneutique a été en effet, pendant longtemps, la raison d'être principale de la traduction.

Ancrée au plus profond de notre identité, la langue maternelle est chargée de sens et d'émotions; la structure de base par laquelle nous appréhendons le monde et nommons le

² Jacques Dürrenmatt, *La métaphore*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 57.

réel, celle qui nous sert à formuler la moindre pensée, à matérialiser la moindre prise de conscience, est le matériau brut de la pensée métaphorique. Reste à savoir lequel arrive en premier : la langue ou la métaphore? La question se pose, dans les temps modernes, depuis Saussure, et avant cela depuis au moins l'Antiquité grecque.

2.1 Théories de la métaphore

Nous nous pencherons ici sur les théories de la métaphore, puis sur la notion de cadres conceptuels mise de l'avant dans les approches en linguistique cognitive. Nous examinerons dans un premier temps la relation d'analogie et ses caractéristiques pour mesurer ensuite ce qui la différencie de la métaphore. Nous aborderons ensuite les notions d'émotion et de cognition, d'écart et de déviance qui déterminent les différentes théories sur la métaphore tout en évoquant les théoriciens principaux des dernières décennies. Enfin, nous exposerons les théories de George Lakoff sur la métaphore conceptuelle et leurs applications, notamment dans l'analyse du discours politique.

2.1.1 Traduction et analogie

La métaphore est bien sûr une notion qui appartient à plusieurs disciplines et dont l'étude ne date pas d'hier. Comme figure de rhétorique, elle a été définie par Aristote comme « le transport à une chose d'un nom qui en désigne un autre, transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie³ » ou encore, plus simplement, comme la « substitution d'un mot à un autre⁴ ». Cette question de transport trouve un écho dans la traductologie, notamment dans le discours de Schleiermacher sur la traduction⁵. Ce dernier y décrit l'activité traduisante comme un déplacement – un transport – du texte vers le lecteur ou du lecteur vers le texte.

³ Aristote, cité dans Jacques Dürrenmatt, *op. cit.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*

⁵ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. par Antoine Berman, Paris, Seuil, 1999, 156 p.

2.1.1.1 L'analogie

Pour bien cerner la fonction actuelle de la métaphore, il est utile de revenir à sa définition première en l'opposant à d'autres tropes, avec lesquelles il est parfois tentant de la confondre. Elle est souvent accompagnée ou renforcée par des figures comme l'analogie, la répétition ou la synecdoque. Si ces deux dernières se distinguent relativement bien de la métaphore par leurs particularités bien spécifiques⁶, il est plus difficile en revanche de faire la différence entre cette dernière et l'analogie. Dans son article « Métaphore, analogie et iconicité »⁷, Denis Vernant établit quelques spécificités de l'analogie en opposant les points de vue logique et pragmatique et remet notamment en question ses caractéristiques de réflexivité, de symétrie et de transitivité.

On parle, dans le cas de la métaphore, d'une source et d'une cible. Dans un premier cas, il s'agit d'un usage ainsi défini par Anne-Marie Diller : « des attributs appartenant à un certain domaine, qu'on appellera domaine-source, vont être transportés dans un autre domaine, appelé domaine-cible, dans le but de pouvoir conceptualiser ce domaine-cible, la compréhension métaphorique étant par nature conceptuelle⁸ ». En effet, tout comme dans les théories de la traduction, les penseurs de la métaphore, sans doute d'ailleurs influencés par ces dernières, se servent de cette terminologie pour exprimer une dichotomie entre deux objets qui sont mis en rapport, en suggérant un mouvement entre les deux. La source et la cible, dans le contexte d'une métaphore, peuvent également désigner un autre aspect du rapport entre ses éléments constitutifs :

[La métaphore] est avant tout un processus de production de sens, qui peut apparaître indépendamment du média utilisé, et des signes de communication [...] Dans cette optique, la métaphore en langue ne fait que refléter un processus cognitif générique. Ce processus consiste, de manière simplifiée, à mettre en relation deux

⁶ La synecdoque est un type de métonymie qui consiste à prendre la partie pour le tout (synecdoque particularisante), comme dans l'expression *demandeur la main de quelqu'un*, ou encore le tout pour la partie (synecdoque généralisante), comme dans *le Québec s'est mis debout*.

⁷ Denis Vernant, « Métaphores, analogies et iconicité », *Revue francophone d'esthétique : La pensée plastique*, n°3, juin 2005, p. 117-137.

⁸ Anne-Marie Diller, « Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale », *Communications*, n°53, Paris, Seuil, 1991, p. 210.

objets cognitifs d'une certaine manière. L'un alors appelé la « source » de la métaphore, exprime un aspect de l'autre, qui devient la « cible » de la métaphore.⁹

Pour les besoins de la cause, nous emprunterons les termes *source* et *cible* au discours de la métaphore et à la traductologie pour décrire la relation d'analogie.

Dans un premier temps, notons que l'analogie s'apparente tout bonnement à la ressemblance, c'est-à-dire qu'elle met en correspondance deux termes. Mais dans une perspective cognitive, la relation d'analogie, quant à elle, concerne bel et bien les rapports entre les termes bien plus que les objets eux-mêmes; autrement dit, la relation d'analogie de base (binaire) possède forcément quatre termes, et non deux, et considère la similarité des rapports entre les objets.

Ainsi, un terme x est analogue à un terme y dans la mesure où ils ont chacun un rapport semblable au terme a et au terme b. Par exemple, une pomme et une orange sont semblables par une diversité de critères, comme la forme, la catégorie végétale, la taille, etc.; mais il ne s'agit que d'une ressemblance. En montrant que la pomme est au pommier ce que l'orange est à l'oranger, on fait un pas de plus dans la direction de l'analogie; il manque toutefois à cette comparaison la différence de registre pour devenir une analogie. Par contre, si j'affirme que la pomme (x) est au pommier (y) ce que l'enfant (a) est au parent (b), j'obtiens une analogie en bonne et due forme, où le rapport entre x et y est le même que celui entre a et b. Cette définition de l'analogie est à peu de choses près celle d'Aristote, qui a lui-même repris et « amélioré » celle de Platon en y intégrant une perspective pythagoricienne sur les proportions mathématiques. C'est celle qui restera longtemps la plus commune.

Ce type d'analogie possède une caractéristique réflexive, puisqu'il est toujours vrai que $a/b = a/b$. Elle possède en outre une autre propriété particulière : si la pomme est au pommier ce que l'enfant est au parent, il est aussi vrai que l'enfant est au parent ce que la pomme est au pommier : voici la symétrie de la relation. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il en est de la transitivité de l'analogie.

⁹ Stéphane Ferrari, *Méthode et outils informatiques pour le traitement des métaphores dans les documents écrits*, thèse de doctorat, Laboratoire d'informatique pour la mécanique et les sciences de l'ingénieur, Université Paris-Sud, Orsay, 1997, f. 14.

Vernant signale cependant que, prise hors du contexte mathématique, l'analogie (grammaticale, littéraire, philosophique) se base non sur une proportionnalité, selon laquelle les objets de l'analogie se comporteraient comme des chiffres et seraient soumis aux mêmes règles que les fractions, mais sur une relation de similitude dont l'apport cognitif est centré sur la différence des registres¹⁰. Platon veut faire correspondre le visible et l'intelligible au moyen de l'analogie. Mais il suppose ce faisant des rapports mathématiques entre toutes choses de l'univers. Pourtant, l'analogie contemporaine a conservé l'idée de la mise en rapport de termes provenant de domaines complètement différents. On ne peut vraiment pas affirmer que la pomme et le pommier sont égaux à l'enfant et au parent, de la même manière que, par exemple, $2/4$ serait égal à $4/8$; en réalité, on ne peut pas effectuer une opération mathématique, qui n'aurait d'ailleurs aucun *résultat*. Ces quatre termes sont situés par paire dans deux thématiques différentes, et c'est là que réside l'essence, en quelque sorte, de l'analogie. En effet, sans cet écart, l'analogie devient inutile et même inexistante; de fait, elle demeure simple comparaison. Cet élément correspond à peu près au critère de *tension* que nous verrons un peu plus tard dans la description de la métaphore. La différence de registre apporte un champ sémantique différent à l'objet cible et permet d'y porter un regard neuf à la lumière des caractéristiques de l'objet source. Elle force alors une opération mentale intéressante, une sorte de tri donnant lieu à des connexions créatrices puisque, « en tant qu'elle instaure une ressemblance ponctuelle sur fond de différences qui peuvent être nombreuses et significatives, l'analogie ne se révèle que si l'on adopte le bon point de vue¹¹ ». D'un point de vue pragmatique, l'analogie prend une fonction intensionnelle alors que les objets qui la composent doivent absolument être pris dans un contexte particulier, voire dans un sens très spécifique qui exclut le reste de son groupe paradigmatique.

Peut-être s'approche-t-on de la métaphore au moment où l'analogie cesse d'être symétrique et que la phrase $x/y = a/b = x/y$ n'est donc plus vraie? Cette asymétrie se retrouve facilement, par exemple, dans un certain type de devinettes humoristiques, du genre « quelle

¹⁰ Denis Vernant, *loc. cit.*, p. 118-119.

¹¹ *Ibid.*, p. 10-11.

est la différence entre...?¹² », mais aussi de plusieurs jeux d'esprits et même dans un mode particulier d'expression du genre « comique-spirituel » qui forme l'essentiel du style de certains comédiens. Le phénomène est loin d'être nouveau; on en retrouve des traces notamment dans l'écriture de la Cour de France du siècle des Lumières¹³, et il fait rage actuellement auprès de certains chroniqueurs, surtout dans le domaine du *show-business*, où règnent l'euphémisme et la litote¹⁴. Dans ce type d'expression, la compréhension de la blague dépend justement à la fois de la découverte de l'unique combinaison de sèmes qui soit pertinente et de l'impossibilité de reprendre l'équation dans le « mauvais » sens au risque de perdre toute la pertinence de l'analogie.

L'analogie bien réussie peut aussi perdre son caractère transitif – caractère dont la nécessité ne fait d'ailleurs pas l'unanimité chez les théoriciens, surtout à mesure qu'on s'approche des études littéraires. Certains la disent transitive dans la mesure où, dans l'éventualité d'une autre paire α/β pour laquelle il est vrai que $a/b = \alpha/\beta$, le rapport $x/y = \alpha/\beta$ serait également vrai. Par exemple, pour aller dans un domaine plus abstrait, je pose α = la beauté et β = l'artiste. Il est tout à fait acceptable de dire que l'enfant est au parent ce que la beauté est à l'artiste, et également que la pomme est au pommier ce que la beauté est à l'artiste (ou plus joliment, que la beauté est le fruit du travail de l'artiste...). La transitivité fonctionne généralement lorsqu'on passe du plus précis au plus générique, ou entre des termes de force semblable. Mais si le terme du milieu, soit a/b , est le plus marqué sémantiquement, ou qu'il comporte un champ paradigmatique nettement plus complexe que

¹² Quelques exemples : -Quelle différence y a-t-il entre un civil et un militaire? -Le civil peut être militarisé, mais le militaire ne peut pas être civilisé.-Quelle est la différence entre un miroir et la connerie? -Aucune; ils reflètent tous les deux l'image de l'être humain. -Quelle différence y a-t-il entre un rouquin et un requin? -Le rouquin a les cheveux du père et le requin les dents de la mère.

¹³ Voir à ce sujet le film de Patrice Leconte, *Ridicule*, prod. Michèle Arnoud, Paris, Paris France 3 Cinéma, vidéocassette VHS, 103 min., son, coul., 1996.

¹⁴ Michael Musto dit par exemple : « À côté de *Hostel Part II*, même le film *Saw II* a des allures de *More American Graffiti* » (« La Dolce Musto : Overheard From Others and Myself », *Village Voice*, 5 juin 2007, en ligne, <<http://www.villagevoice.com/2007-06-05/columns/overheard-from-others-and-myself/>>, consulté le 15 juin 2007. Nous traduisons.), ce qui est un tour de force étant donné que *Saw II* est un des films d'horreur les plus sanglants qui soient alors que *American Graffiti* est une comédie légère. Ici, le rapport (HPII/SII = SII/MAG) ne peut nullement être inversé : il est asymétrique.

les autres termes – sur lequel il exerce alors une influence sémantique –, l'opération ne peut être transitive.

Par exemple, si j'affirme que la mouche à fruit est à la banane ce que le vautour est à la carcasse de buffle, je produis un choc par la différence des registres, l'un tout à fait domestique et anodin et l'autre plutôt sauvage et macabre. La putréfaction suggérée par le mot *carcasse* fait ressortir le début de pourriture qu'indique la présence de la mouche sur le fruit, et tout l'aspect désagréable de cette idée. Si par ailleurs j'affirme que des vautours encerclent une carcasse comme les paparazzi le font avec Brad Pitt, je fais un commentaire sur le dernier terme de l'équation plus que sur le premier. Mais cette fois encore, c'est le terme *carcasse* qui souligne la bassesse, voire la dégénérescence, de l'activité à la fois des paparazzi et de Brad Pitt, tandis que le terme *vautour*, avec son synonyme *charognard* et tout son cortège paradigmatique, accentuent le caractère abject, sordide, impur et parasite des deux composantes de l'autre terme. Ici, la transitivité ne peut être appliquée. Comparer a/b à α/β ne peut accentuer, à la rigueur, que le caractère gênant des activités réciproques, et les paparazzi n'apportent pas grand-chose aux mouches à fruits. Les registres utilisés spécifiquement pour faire ressortir certains caractères du terme comparé ne sont pas interchangeables.

2.1.1.2 Relation traductionnelle d'analogie

La traduction d'œuvres littéraires fonctionne en grande partie sur une relation analogique. Plutôt que de changer uniquement de registre, il faut alors passer d'une langue à l'autre. Mais il ne s'agit pas d'une simple substitution; il faut souvent là aussi ajouter l'élément du registre sémantique à la différence linguistique. Par exemple, le centre des sentiments qui, en français et dans beaucoup de langues occidentales, est exprimé par le mot *cœur*, est rendu en arabe par le mot *foie*. Par conséquent, une expression comme « tu fais battre mon cœur » devra être rendu tout à fait autrement puisque le foie n'est pas un organe qui bat...

Notons que, si l'on parle de registre de sens pour l'analogie, on parle aussi en traduction de registre de langage. Un registre familier en anglais devra donc être rendu par un registre familier en français, surtout si le reste de l'œuvre est rédigé dans un registre plus littéraire.

L'importance de l'analogie résidera alors principalement dans le rapport entre d'une part le registre littéraire (a) du texte de départ par rapport au registre familial (b) du même texte et d'autre part le registre littéraire (x) du texte d'arrivée par rapport au registre familial (y) du texte d'arrivée. Par ailleurs, le traducteur se trouve souvent dans une situation difficile lorsqu'il doit parvenir à établir une analogie entre les registres sur le plan culturel sans nécessairement les faire équivaloir sur le plan purement linguistique. Il devra décider de favoriser soit le texte et la langue de départ, soit le texte et la langue d'arrivée. Cette opération devient particulièrement délicate lorsque la traduction concerne deux langues très éloignées ethno-politiquement – comme d'ailleurs tout échange d'ordre culturel.

De nombreux traductologues, comme Sherry Simon et Gayatri Spivak, se sont notamment penchés sur la traduction entre les langues de pays colonisateurs et de leurs colonies, actuelles ou anciennes. Le passage d'un registre à un autre est alors périlleux parce que la langue du pays colonisateur dans l'œuvre provenant du pays colonisé est toujours investie sémiotiquement, soit en tant qu'idéal, soit en tant que véhicule de l'oppression. La situation se complique encore dans le cas des langues créoles, pour lesquelles il faut faire la part de la langue, du niveau de langage et de la charge sociopolitique. Par exemple, comme nous le verrons en détail à un autre chapitre, le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau, écrivain martiniquais, offre une grande diversité de registres et de niveaux de langage, mêlant français de narration raffiné, dialogues en créole, français ancien, langue maritime et prose poétique. La traduction en anglais de ce roman a forcément posé de nombreux problèmes d'analogie alors que, même pour un lecteur francophone, le texte était truffé de difficultés¹⁵. La traductrice a dû se pencher sur les motivations sociopolitiques et littéraires de l'auteur, qui heureusement lui a prêté main-forte, pour parvenir à rendre de façon à la fois pertinente et cohérente les nombreux registres employés.

¹⁵ Nous avons donné une communication intitulée « Traduction et réception d'un roman de la marge : *Texaco* aux États-Unis » dans le cadre du congrès du Conseil international d'études francophones (La Nouvelle-Orléans, 25 juin 2009).

2.1.1.3 Différences entre l'analogie et la métaphore

Il existe un grand nombre de critères – parfois contradictoires – selon l'époque, la discipline d'étude et l'auteur, pour établir une différence entre l'analogie et la métaphore. Cependant, il est généralement reconnu que la métaphore peut exister lorsque les conditions nécessaires à l'analogie sont respectées.

Pour bien comprendre le fonctionnement de base de la métaphore tout en observant la différence d'avec le processus analogique, j'utiliserai un exemple illustrant la définition de Searle : « La forme générale de l'énonciation métaphorique est celle où le locuteur énonce une phrase de la forme 'S est P' mais veut dire métaphoriquement que S est R¹⁶ ».

Soit la phrase « Marc est un requin » : il faut d'abord identifier un énoncé qui est inconvenant ou « défectueux » lorsqu'il est pris littéralement, c'est-à-dire dont le sens ne correspond pas au sens de la phrase. Marc est un être humain, il ne peut donc pas être en même temps un requin.

Ensuite, on cherchera des valeurs de R où R est comparable à P. En recensant les caractéristiques de Marc pour les comparer à celles d'un requin, on notera peut-être qu'il est bon nageur, qu'il n'est pas très expressif et qu'il aime le sushi. Mais ce sont là des caractéristiques très secondaires.

Enfin, c'est sans aucun doute le caractère impitoyable de Marc, à la limite du sanguinaire, son absence totale de scrupule et d'empathie qui retiennent l'attention.¹⁷ Le processus d'analyse se fait en général très rapidement, puisque nous y sommes habitués, et il est en grande partie intuitif. Dans notre exemple, la source est le requin ou plutôt les caractéristiques de ce dernier, qui se voient transposées chez Marc, la cible. Ainsi voit-on que, par rapport à l'analogie, la chaîne syntaxique d'une part est contractée, et d'autre part que les rapports entre les référents sont moins explicités. En outre, nous éliminons d'emblée

¹⁶ John R. Searle, « La métaphore », dans *Sens et expression*, trad. par Joëlle Proust, Minuit, coll. « Le sens commun », 1982, p. 121-166.

¹⁷ D'après Earl Mac Cormac, *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1985, p. 164. Nous traduisons.

par ce processus de métaphore particulier les caractéristiques biologiques du requin (vertébré, poisson cartilagineux de haute mer de l'ordre des sélaciens...), ainsi que son aspect physique, en somme ce que nous avons tendance à prendre pour la définition d'un requin. Nous extrayons plutôt de la phrase un sème précis : son comportement, sa voracité, ses qualités de prédateur. Il devient donc apparent que chacun des termes de la métaphore (Marc, requin) sont influencés par l'autre puisque d'une part nous comparons Marc à un prédateur, mais que d'autre part nous voyons le requin à la lumière du comportement de Marc, ce qui, dans le cas d'une métaphore plus nouvelle, procurerait un choc émotionnel plus intense doublé d'un sentiment d'étrangeté accru.

Selon Earl Mac Cormac, la différence claire entre la métaphore et l'analogie résiderait d'abord dans le degré de différence entre les deux référents, qui suscite une réaction émotive différente du spectateur face à chacune. Il précise : « Referents that differ substantially can be called metaphors, whereas those that possess more similarities are analogies.¹⁸ » L'analogie produirait ainsi un choc bien moindre que la métaphore, et sans doute une opération mentale moins compliquée. L'exemple qu'il utilise pour l'analogie, celui d'une maquette de bateau par rapport à l'original, semble aussi indiquer l'intervention épisodique d'un rapport de proportions dans la relation d'analogie.

Mac Cormac met de l'avant une théorie conceptuelle d'anomalie sémantique pour faire la distinction entre analogie et métaphore. Elle réunit la notion d'émotion à celle de cognition et propose une échelle qui, allant de l'analogie à la métaphore, est graduée selon le degré de tension et de « fausseté » sémantique qu'elle contient. À la hauteur de l'analogie (et même de la comparaison) se retrouvent les phrases comme « Marc est comme un requin », où la précision grammaticale évite la contradiction sémantique mais élimine aussi toute tension; un peu plus loin, « Marc est un vrai requin », où la contradiction de la proposition est atténuée par une expression grammaticale elle-même ancienne métaphore passée dans l'usage; puis, au niveau de la métaphore, « Marc est un requin », phrase dont la véracité ne peut être acceptée d'emblée sur le plan syntaxique mais qui suscite au départ une grande tension

¹⁸ Earl Mac Cormac, *op. cit.*, p. 24.

sémantique. Selon ce modèle, certains des exemples utilisés plus haut sont certainement plus près de la métaphore que de l'analogie. Mais c'est justement son intérêt : l'accent mis sur le degré d'originalité (vivante, morte, nouvelle, familière, néologisme, expression figée) de la figure rend particulièrement bien l'importance du lien qu'elle crée entre son créateur et son auditeur. En tâchant de souligner la tension perceptuelle qu'elle crée plutôt que de tenter de lui assigner des caractéristiques prédéfinies en la catégorisant, on fait ressortir les références propres à son auteur et à son auditeur.

2.1.2 Caractéristiques de la métaphore

Pour ce qui est de la métaphore dans la littérature française, rappelons que Gérard Genette a remis les écrits de Dumarsais et de Fontanier au goût du jour, en 1968, dans le cadre de son travail sur les figures. Dans *Des Tropes*, originellement publié en 1757 par Dumarsais, puis retravaillé et republié par Fontanier en 1818, la métaphore est définie comme « une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un nom à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit¹⁹ ». Ainsi, le processus de métaphorisation consiste à associer par analogie deux termes bien distincts, puis à substituer l'un à l'autre par le langage.

2.1.2.1 Histoire de la métaphore

La formule est déjà populaire un siècle avant Dumarsais; c'est en effet au XVII^e siècle que sévissent en France les salons des précieuses, où règne le culte d'un complexe langage métaphorique traitant de l'amour. Les femmes que Molière met en scène dans ses *Précieuses ridicules* sont des poétesses en herbe qui ne parlent que par métaphores, usent couramment d'expressions comme « le conseiller des grâces » (Acte I, Scène 6) pour désigner le miroir, parlent de « ce fauteuil qui vous tend les bras » et suggèrent d'« attacher [...] la réflexion de votre odorat » pour sentir un parfum (Acte I, Scène 9). Leur langage, dont chaque phrase est une véritable explosion de tropes, devient incompréhensible à force d'images et les non-initiés s'y perdent complètement.

¹⁹ Cité dans Jacques Dürrenmatt, *op. cit.*, p. 10.

Or, l'une des métaphores les plus prisées à la Cour de Louis XIV était justement la Carte de Tendre, inventée par Madeleine de Scudéry (1607-1701), et c'est justement cette dernière que raille Molière dans sa pièce, ainsi que les dames et les grands personnages qui fréquentaient son salon. Bordé par la mer Dangereuse, la mer d'Inimitié et le lac d'Indifférence, le Tendre a pour capitale Tendre-sur-Estime. Ses villes les plus importantes sont Billet Doux, Jolis Vers et Obéissance²⁰. Cette carte imaginaire permet d'abord de parler en termes géographiques d'une réalité amoureuse et sexuelle. Elle permet également d'établir tout un système de correspondances entre les éléments du « terrain » et les gestes amoureux, pour former finalement un langage particulier. Par exemple, l'inimitié est représentée par une mer, qui illustre bien son côté passionnel, alors que l'indifférence est représentée par un lac, placide et stagnant. De même, la Carte constitue en même temps un itinéraire, et les noms des lieux correspondent à la progression de l'amitié jusqu'à la tendresse :

Clélie, comme vous le voyez, madame, n'a mis nul village le long des bords de cette rivière qui va si vite qu'on n'a que faire de logement le long de ses rives pour aller de Nouvelle-Amitié à Tendre. Mais, pour aller à Tendre-sur-Estime, il n'en est pas de même, car Clélie a ingénieusement mis autant de villages qu'il y a de petites et de grandes choses qui peuvent contribuer à faire naître par estime cette tendresse dont elle entend parler. [...]

Voyez donc, je vous en prie, comment il faut d'abord aller de Nouvelle-Amitié à Complaisance; ensuite à ce petit village qui se nomme Soumission et qui touche à un autre fort agréable qui s'appelle Petits Soins²¹.

En retour, la métaphore géographique qualifie l'idée que l'on a – ou que l'on veut donner – des relations amoureuses dans la *doxa* de l'époque, soit l'exploration d'un territoire exotique à la manière des nouveaux mondes, si présents au siècle des Lumières dans l'imaginaire collectif. De la même façon, les relations amoureuses sont aujourd'hui souvent perçues comme un sport, idée d'autant renforcée par l'usage d'un vocabulaire correspondant.

²⁰ Alberto Manguel et Gianni Guadalupi, *Dictionnaire des lieux imaginaires*, trad. par Patrick Reumaux, Michel-Claude Touchard et Olivier Touchard, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 1998, p. 549. Les auteurs citent ici les « lieux » décrits par Madeleine de Scudéry dans *Clélie, histoire romaine*, t. 1, Paris, Augustin Courbé, 1660, 848 p.

²¹ Madeleine de Scudéry, *op. cit.*, p. 399-400.

L'exemple est tout à fait pertinent aujourd'hui. Pour expliquer la carte de Tendre dans une perspective conceptuelle de sémantique cognitive, on pourrait montrer qu'il s'agit de la représentation visuelle d'une métaphore d'orientation qui projette l'amour sur la géographie, qui associe la notion romantique à une quête en pays plus ou moins connu. Il s'agit en fait davantage d'une métaphore filée, dont chaque détail est minutieusement travaillé. On peut également soutenir qu'il s'agit d'une analogie très complexe.

Bien qu'elle soit exceptionnellement fouillée, la métaphore de la Carte de Tendre n'est pas originale dans la mesure où l'on retrouve, à toutes les époques et dans de nombreuses langues du monde, des expressions et des images tirées d'autres discours pour exprimer des réalités du langage romantique et sexuel. Les métaphores, analogies et euphémismes utilisés dépendent du degré de distance par rapport au sujet traité, de la nature de cette distance – humoristique, pudique ou poétique, par exemple – ainsi bien sûr que de la position de leur utilisateur par rapport au sujet.

Ainsi, le langage du base-ball est couramment utilisé, dans le monde anglo-saxon moderne, ou du moins en Amérique du Nord, pour décrire la progression chronologique et anatomique des actes sexuels. La métaphore est à la base de nature adolescente : un garçon se vantera d'avoir atteint un « but » (*base*) particulier, le premier, le deuxième ou le troisième, dont chacun correspond à une partie de l'anatomie féminine et à un acte sexuel particulier. Comme au base-ball, le premier but est le plus banal, le deuxième est satisfaisant, le troisième est de nature à susciter l'admiration; quant au quatrième, également appelé *home run*, il consiste à aller jusqu'au bout, et ce dans tous les sens du terme. En plus de ces références plutôt concrètes, un grand nombre d'expressions issues du langage du base-ball sont également utilisées dans un contexte similaire, par exemple pour signifier à un homme qu'une femme est beaucoup trop bien pour lui : elle est *out of his league*, référence aux « ligues » majeures (professionnelles) par opposition aux ligues d'amateurs²².

²² Notons que le cadre conceptuel du baseball est appliqué à une diversité stupéfiante de domaines, depuis la politique jusqu'aux relations sociales en passant par la publicité. Voir notamment à ce sujet Edward J. Rielly (dir. publ.), *Baseball and American Culture : Across the Diamond*, New York, Routledge, 2003, 289 p.

Comme nous l'avons vu, la métaphore employée en révèle finalement tout autant sur l'expression substituée que sur le sujet réel, et lève le voile sur la culture dans laquelle elle est contextualisée, ainsi bien sûr que sur la personne qui l'emploie. En l'occurrence, soulignons les caractéristiques suivantes : il s'agit d'un sport; ce dernier est traditionnellement joué par des hommes; il fait l'objet d'un commentaire sportif détaillé (sans lequel il est parfois difficile de suivre l'action); il nécessite un certain savoir-faire; et bien entendu, puisqu'il s'agit d'un sport, le but en est de *gagner*.

Dans son ouvrage sur la culture américaine, l'écrivain et historien franco-américain Jacques Barzun décrit longuement ce que le base-ball, ses caractéristiques et son langage révèlent des Américains, de leurs mœurs et de leurs valeurs :

Whoever wants to know the heart and mind of America had better learn baseball, the rules and realities of the game. [...] The rules keep pace with this imaginative creation so rich in allusions to real life. How excellent, for instance, that a foul tip muffed by the catcher gives the batter another chance. It is the recognition of Chance that knows no argument. This points to the fact that near the end of any struggle life asks for more than is needful in order to clinch success. A victory has to be won, not snatched.

Accuracy and speed, the practiced eye and hefty arm, the mind to take in and readjust to the unexpected, the possession of more than one talent and the willingness to work in harness without special orders - these are the American virtues that shine in baseball.²³

Dans ses écrits sur la métaphore conceptuelle, George Lakoff souligne que le sport en général, et le base-ball en particulier, s'il peut être utilisé comme cadre de référence, est lui-même calqué sur le cadre de la guerre, l'une des métaphores conceptuelles de base dans beaucoup de langues. On est donc bien loin de la Carte de Tendre...

2.1.2.2 Caractéristiques et fonctions de la métaphore

Des travaux sur la métaphore littéraire, on retiendra surtout que celle-ci relève souvent d'une isotopie, qu'elle participe d'un sème propre au texte dans lequel elle est contextualisée.

²³ Jacques Barzun, *God's Country and Mine. A Declaration Of Love Spiced With A Few Harsh Words*, Boston, Little, Brown and Co., 1954, p 158-159.

La métaphore est ainsi bien identifiée comme objet d'étude de la sémantique, notamment chez Greimas, puis de la philosophie, avec Derrida et Paul Ricœur, entre autres.

L'un des débats principaux suscités par la métaphore, en vigueur depuis Quintilien (environ 60 de notre ère), oppose les tenants de son caractère essentiel à ceux qui la relèguent à une fonction ornementale ou ludique. On reconnaît dans l'analyse de la métaphore une notion importante pour l'application de cette question : l'écart. Il désigne la distance entre l'expression dite normale, c'est-à-dire sémantiquement appropriée au reste de la phrase, et l'expression substituée. On peut parler aussi d'écart, et même de degré d'écart, entre les sens propre et figuré. Or, cette notion reste au cœur du débat dans la mesure où l'on reconnaît ou pas la pertinence, voire l'existence, d'un écart dans le processus de métaphorisation. Pour Searle²⁴, comme pour beaucoup d'autres, toute expression métaphorique peut être réexprimée littéralement avec précision – quoique pas nécessairement dans la même langue. Par contre, pour Sperber et Wilson, l'écart n'existe pas et la métaphore est simplement l'expression d'une pensée trop complexe pour être exprimée en termes sémantiquement « neutres » par rapport au reste de la phrase. Pour Ricœur, qui prend en cela le contre-pied de Quintilien, la notion doit être prise « à rebours », en quelque sorte, et la métaphore considérée comme une réduction de l'écart, « se déplaçant dans le même temps de l'unité-mot vers l'énoncé²⁵ ».

Par ailleurs, le linguiste Georges Kleiber et plusieurs autres spécialistes de la métaphore comme Max Black ont émis des théories sur les notions de déviance et de tension d'une métaphore, notions elles aussi controversées. La déviance est décrite comme « résidant dans une procédure de catégorisation non conventionnelle, dans la proclamation d'une occurrence à, ou d'inclusion d'une classe dans, une catégorie à laquelle elle n'appartient normalement pas²⁶ ». Dans sa théorie de la déviance grammaticale, Kleiber parle aussi de transgression, d'inconvenance et même de délit littéral quand les termes d'une phrase ne se correspondent pas, comme dans notre phrase de tout à l'heure, « Marc est un requin ». La métaphore serait

²⁴ Voir son article intitulé « La métaphore », *op. cit.*

²⁵ Jacques Dürrenmatt, *op. cit.*, p. 13.

²⁶ Georges Kleiber, « Métaphore : le problème de la déviance », *Langue française : Les figures de rhétorique et leur actualité en linguistique*, n°101, 1994, p. 54.

non grammaticale dans la mesure où elle combine des mots de façon inconvenante. Ici, « est » ne veut pas dire « est » mais bien « est comme ».

Or, là où la notion de déviance correspond à une interprétation cognitive de la fonction grammaticale, la tension est liée à une émotion – voire à un choc psychologique – engendrée par la juxtaposition inhabituelle de référents. La non grammaticalité génère la tension, au même titre que ou en conjonction avec l'étrangeté et l'inexactitude, tout comme dans la traduction sourcière. Selon la théorie de la controversion, on observe qu'un grand nombre de métaphores sont des phrases fausses. Ainsi, la phrase « Marc est un requin » est tout à fait fausse, ne serait-ce que par contradiction sémantique. Mais avec l'usage, elle est devenue idiomatique et grammaticale. Elle est si commune dans le langage courant qu'elle ne suscite plus de tension. Marc ne s'est pas fait greffer d'ailerons ni de branchies, n'a pas élu domicile dans la mer Rouge et il ne lui est pas poussé trois rangées de dents. Et pourtant, la phrase est devenue vraie, à force de répétition, à mesure que la tension en a été éliminée. On peut parler d'une métaphore figée.

Le phénomène de la métaphore passée dans l'usage courant – la métaphore figée – est bien visible dans une phrase comme « le soleil se couche ». Rien n'est plus faux, scientifiquement ou physiquement, que cette phrase. Et pourtant elle n'est pas déviante, ne suscite aucune surprise, aucun besoin de correction – même de la part des scientifiques – et aucune tension. Elle est devenue vraie. Ce faisant, elle a perdu toute nouveauté, tout dynamisme, tout ce qui fait qu'une métaphore occupe une véritable fonction créatrice dans le discours – mais elle a gagné le statut de cadre conceptuel de base.

2.1.3 Composition de la métaphore

La complexité d'interprétation de la métaphore s'exprime, de manière générale – car, encore une fois, chaque penseur possède une approche particulière sur le sujet –, dans les notions de foyer, topique, cadre et véhicule. Searle parlait de *utterance meaning* et *sentence meaning* et beaucoup de théoriciens parlent aujourd'hui de comparant et comparé pour désigner l'élément auquel on fait référence et celui auquel on le compare, terminologie semblable aux termes *signifiant* et *signifié* employés en sémiologie. Par ailleurs, I. A. Richards a appelé teneur (*tenor*) l'idée sous-jacente, que l'on appelle généralement

aujourd'hui topique, et véhicule (*vehicle*) l'idée qui présente syntaxiquement la teneur²⁷ en lui fournissant une image (qui la véhicule). Ce dernier est en général – mais pas toujours – moins familier. La métaphore doit donc être appréhendée par le lien d'analogie qui unit ses deux composants; on prendra un ou plusieurs traits du véhicule pour les attribuer au topique. Ou peut-être le contraire : Richards a précisé que la teneur et le véhicule pouvaient être inversés par rapport aux référents de la métaphore.

Max Black, quant à lui, a introduit l'usage de foyer (*focus*), le référent qui introduit une transgression, et de cadre (*frame*), l'élément qui se rapporte de façon cohérente au contexte. Le cadre désigne la partie de l'expression qui est littérale; il est essentiel à la compréhension du foyer, la partie non-littérale. Ainsi, dans la phrase « Marc a taillé en pièces le témoin de la partie adverse », l'expression « taillé en pièces » constitue le foyer, et le cadre est composé du reste de la phrase. Pour Black aussi il est possible, dans certaines circonstances, d'inverser les deux termes, ce qui n'est pas particulièrement singulier si l'on pense que, comme nous l'avons vu dans la discussion sur l'analogie, les deux termes s'influencent mutuellement sur le plan sémantique. La combinaison d'un foyer et d'un cadre spécifiques constitue la métaphore; le même foyer dans un cadre différent ne donne pas nécessairement de métaphore, en particulier si la tension est évacuée de la phrase. « Marc a taillé en pièces sa proie » n'est pas une métaphore.

S'il est généralement accepté que la métaphore comporte deux référents, l'abondance de termes pour désigner chacun d'eux ainsi que l'ambiguïté même de ces termes en disent long sur la complexité du sujet. D'ailleurs, la façon elle-même nécessairement métaphorique de nommer ces termes révèle la différence de perception entre chaque auteur. Un véhicule s'apparente bien sûr au transport, mais aussi au langage, à la parole, alors qu'un foyer et un cadre semblent être associés plutôt à l'image. Quoi qu'il en soit, la théorie interactive de Black est sans doute plus dynamique dans la mesure où, d'abord, chaque référent se « projette » sur l'autre et, de plus, elle accepte une modification de la longueur du foyer. Par exemple, dans le cas d'une métaphore filée, le foyer correspondra à la longueur de la phrase.

²⁷ Jacques Dürrenmatt, *op. cit.*, p. 38.

George Lakoff montrera, quant à lui, que la métaphore réside non pas dans le langage mais dans la pensée. Ces deux types de métaphore – dont nous appellerons la première métaphore langagière pour la distinguer de l'autre, la métaphore conceptuelle – constituent un excellent outil pour étudier le discours des traductologues, avec la polarité qui le caractérise et les valeurs et images qui lui sont appliquées.

2.1.4 La métaphore conceptuelle

Comme nous l'avons vu, la métaphore a fait l'objet d'études dans presque tous les champs du savoir, et ce depuis une époque fort lointaine. Elle fait cependant partie de ces champs d'intérêt qui se cantonnent normalement au milieu académique et, dans le discours populaire, elle se résumait jusqu'à tout récemment à une référence littéraire occasionnelle. Mais elle est revenue dernièrement à la mode, en Amérique du Nord, propulsée sur la sellette médiatique par une vague d'intérêt soudain pour les mécanismes linguistiques du discours politique.

2.1.4.1 George Lakoff et la politique américaine

Cette attention portée depuis peu aux entrailles de la machine de propagande de Washington provient de l'intervention d'un linguiste et académicien dans les affaires électorales du parti démocrate aux États-Unis. En effet, avant les élections de 2004, George Lakoff publie un ouvrage intitulé *Don't Think of an Elephant: Know Your Values and Frame the Debate*. Le lien s'établit facilement entre ses quelque vingt années de recherches antérieures sur la métaphore et ses convictions politiques. Contrarié de voir « ses » candidats se faire avoir à tout coup sur des questions sémantiques parce qu'ils utilisent le même vocabulaire que leurs opposants et qu'ils ne parviennent pas à donner une image unie devant le tank républicain, Lakoff prend le taureau par les cornes. Au plus fort de la campagne de John Kerry, il veut leur donner le moyen de ne pas se tirer d'emblée dans le pied et publie ce guide sur la façon de créer un cadre référentiel strictement démocrate. Kerry perd, bien sûr, mais la graine est semée. Non seulement le livre devient-il un document quasi-officiel du parti démocrate, mais Lakoff lui-même se retrouve le conférencier le plus sollicité de la communauté libérale. Les scandales à répétition qui éclatent dans le camp adverse, conjugués à l'obsession des médias pour le sensationnel et peut-être aux bévues langagières du président

de l'époque, entraînent un nouvel intérêt du public pour le vocabulaire des politiciens et le *framing*.

Dans les années qui suivent, Lakoff publie encore plusieurs livres et une montagne d'articles sur le sujet. *Metaphors We Live By*, publié en 1980, fruit d'une collaboration entre Lakoff et Mark Johnson, est réédité en 2003. Au moment de sa première publication, l'ouvrage avait fait un peu l'effet d'un pavé dans la mare; nous verrons pourquoi un peu plus loin.

Né en 1941, George Lakoff est professeur de linguistique et de sciences cognitives à l'Université de Californie à Berkeley. Il est aussi actuellement membre du conseil d'administration du *Cognitive Science Society* et président de l'Association internationale de linguistique cognitive. Il a publié, seul et en collaboration avec d'autres, de nombreux ouvrages de sémantique cognitive sur une grande diversité de sujets allant de la poésie aux mathématiques. La grande majorité de ses publications des dix dernières années portent surtout sur la politique, toujours dans l'optique de la métaphore et du langage. Lakoff est aussi l'un des fondateurs du *Rockridge Institute*, Institut de recherche en sciences cognitives ayant pour but l'appui et la diffusion de valeurs démocratiques *progressives* – en d'autres termes, démocrates, bien que l'Institut soit officiellement non-partisan – ainsi que le *reframing* du discours politique. Soulignons que le *Rockridge Institute* a fermé en 2008, faute de financement suffisant.

Mark Johnson est né en 1949 au Missouri. Il est professeur au département de philosophie à l'Université de l'Oregon. Outre sa collaboration avec Lakoff, qui d'ailleurs ne se limite pas à *Metaphors we live by*, Johnson a effectué de nombreux travaux sur Kant et Dewey ainsi que sur l'éthique.

Du point de vue de la logique, la démarche de Lakoff et Johnson se veut novatrice dans la mesure où elle prend, comme nous le verrons, le contre-pied des traditions philosophiques occidentales, aussi bien rationalistes qu'empiriques, voulant que la métaphore ait un caractère purement subjectif qui la rend irrecevable, au niveau de cognition auquel les auteurs la

situent, dans une perspective objectiviste²⁸. Lakoff et Johnson marquent ainsi clairement leurs distances d'avec le « néorationalisme » issu de l'école chomskyenne.

Rappelons que c'est Noam Chomsky qui a remis en question le behaviourisme au moyen de la grammaire générative. Mais à la fin des années soixante, Lakoff s'est joint à d'autres anciens étudiants de Chomsky, comme Jim McCawley, pour mettre de l'avant une sémantique générative comme modèle de remplacement à la grammaire générative, mouvement qui s'est trouvé en véritable schisme par rapport à l'école chomskyenne.

2.1.4.2 *Metaphors We Live By* de Lakoff et Johnson

Dans *Metaphors We Live By*, Lakoff et Johnson détaillent la fonction de la métaphore dans le système conceptuel ordinaire. Ce qu'ils apportent de nouveau au domaine est l'idée que le système conceptuel humain, « qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique.²⁹ » La manifestation la plus évidente de ce système est le langage, basé sur des métaphores conceptuelles qui diffèrent selon la langue et la culture.

Ainsi le discours portant sur la dispute et le débat possède toute une isotopie basée sur la métaphore conceptuelle de la guerre. Par conséquent, nous pensons les débats en termes guerriers; nous les y associons. Dans cet exemple, la métaphore ne se limite toutefois pas à la façon d'*exprimer* le thème de la guerre en parlant d'un débat : elle concerne aussi la façon que l'on a d'*en vivre* un, et de comprendre l'expérience du débat. Ainsi, le champ sémantique du débat est très semblable à celui de la guerre et contient beaucoup d'expressions et de termes relatifs au combat armé. Citons quelques exemples courants dans le discours relatif au débat : rester neutre; se rendre (à l'évidence); se défendre; rester sur ses positions; attaquer, contre-attaquer; être à court de munitions; sortir l'artillerie lourde; touché!; faire mouche (ces deux derniers se rapportant en fait davantage à l'escrime). Quelques exemples dans les actions (verbes) relatives au débat : affûter ses armes/arguments; jauger son adversaire;

²⁸ D'après George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003 [1980], p. 195.

²⁹ Lakoff et Johnson, *op. cit.*, p. 3. Nous traduisons.

établir des stratégies; compter sur ses alliés³⁰. Les auteurs opposent l'effet que peut avoir cette association sur l'appréhension du débat à celui d'une autre culture où la métaphore régnante serait celle de la danse ou du théâtre. Les participants à des débats seraient alors perçus un peu comme des danseurs ou des acteurs; leurs qualités idéales seraient sans doute la grâce, l'habileté, la présence scénique; le déroulement d'un débat serait vu non pas en termes stratégiques mais comme une performance; en somme, le débat deviendrait un événement autre, simplement par le fait d'être placé dans une structure métaphorique différente.

Pour couronner cette théorie, que Lakoff développe depuis sa rupture d'avec Chomsky dans les années soixante, Lakoff et Johnson proposent une perspective expérentialiste ancrée dans une conception du monde forgée par la métaphore. La recherche de la vérité ultime y devient obsolète dans la mesure où la compréhension dépend des structures conceptuelles de chacun; cependant, contrairement au subjectivisme, une certaine base de vérité scientifique est nécessaire pour conserver une cohérence représentative³¹. Mais les auteurs précisent bien qu'ils jugent impossible de comprendre ou même de représenter correctement une métaphore indépendamment de sa base expérentielle.

D'ailleurs, dans sa théorie de la cognition incarnée (*embodied mind*), Lakoff supprime la dichotomie fondamentale corps/esprit; en se fondant sur les sciences neurologiques, il affirme que la cognition humaine fait grand usage des émotions et du système moteur. Cette théorie est énoncée entre autres par Lakoff et par Johnson, séparément puis ensemble dans leur ouvrage commun *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (1999). Elle est aussi populaire dans plusieurs disciplines très diverses, comme les mathématiques (Rafael E. Núñez est co-auteur, avec Lakoff, de *Where Mathematics Come*

³⁰ Nous avons traduit très librement l'exemple de Lakoff et Johnson. Bien qu'il s'applique sans problème au français, il nous semble malgré tout plus pertinent en anglais, car le débat et la guerre sont encore plus étroitement liés sur le plan métaphorique. Plus exactement, le thème de la guerre va plus loin en anglais, d'un point de vue paradigmatique, qu'en français pour ce qui est du thème du débat. On retrouve par exemple des expressions comme *right on target* ou *shoot down* (pour des arguments), ainsi qu'une véritable esthétique de la stratégie militaire avec ses victoires, ses défaites, l'attaque, le retrait et la perte du terrain (*losing ground*).

³¹ Lakoff et Johnson, *op. cit.*, p. 210-222.

From: How the Embodied Mind Brings Mathematics Into Being). Pour Lakoff et Johnson, cet ouvrage, qui paraît dix-neuf ans après le fruit de leur première collaboration, confirme et développe plusieurs points de ce dernier. Pour commencer, le lien avec la métaphore est primordial : les concepts abstraits sont en grande partie métaphoriques, et le document reprend cette idée pour réitérer sa divergence d'avec la pensée occidentale moderne. Il rejoint tout à fait *Metaphors We Live By* dans la mesure où la cognition y est décrite comme tributaire de l'expérience physique : le fonctionnement de l'esprit ne peut être pris que dans le cadre de son rapport au corps et du rapport entre le corps et l'environnement. Notre structure conceptuelle et linguistique est influencée par notre perception. La réalité devient donc une construction métaphorique indépendante de toute réalité objective. En plus de s'opposer à certaines conceptions philosophiques monologiques de la pensée, de la raison et du langage, comme les traditions cartésienne, kantienne et chomskyenne, entre autres, les auteurs s'opposent notamment à la conception poststructuraliste d'un sujet détaché des réalités corporelles :

The mind is not merely embodied, but embodied in such a way that our conceptual systems draw largely upon the commonalities of our bodies and of the environments we live in. The result is that much of a person's conceptual system is either universal or widespread across languages and cultures.³²

Avec son rejet de l'objectivisme et du subjectivisme extrêmes au profit de cette troisième représentation, *Metaphors We Live By* fait bien des remous dans le monde de la linguistique, lorsqu'il est publié pour la première fois en 1980, d'autant plus que c'est surtout l'objectivisme que Lakoff et Johnson rejettent et que leur théorie se rapproche davantage d'un subjectivisme « amélioré », voire, à la limite, d'une sorte de phénoménologie cognitive.

2.1.4.3 Types de métaphores conceptuelles

Dans la première édition de *Metaphors We Live By*, Lakoff et Johnson établissent un classement des métaphores qu'ils réfutent ensuite dans l'édition de 2003. « La division des métaphores en trois catégories – métaphore d'orientation, métaphore ontologique et

³² George Lakoff et Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*, New York, Basic Books, 1999, p. 6.

métaphore structurale – était artificielle³³ », font-ils remarquer. Ils affirment maintenant que toutes les métaphores relèvent à la fois des deux dernières catégories : ontologiques et structurales, et que beaucoup sont aussi des métaphores d'orientation.

Métaphores d'orientation, métaphores structurales, métaphores ontologiques

Ainsi, dans une métaphore structurale, un concept est structuré sur le cadre logique et paradigmatique d'un autre, comme le démontre l'exemple « le débat est la guerre ». Puis, tout comme l'être humain classe et délimite sa réalité et son environnement, il tend à quantifier et concrétiser l'abstrait, à élaborer ce que Lakoff et Johnson appellent des métaphores ontologiques. Ainsi, la métaphore ontologique peut être exprimée par la quantification d'un concept abstrait, comme une patience infinie, une gentillesse sans bornes, un amour débordant, etc. Elle peut également concrétiser l'abstrait : on peut être rouillé, marcher à toute vapeur, être en panne d'inspiration – tous ces états du mental étant des références à un moteur, c'est-à-dire une entité physique.

Enfin, les métaphores d'orientation organisent des systèmes entiers de concepts les uns par rapport aux autres. Elles se basent sur une configuration spatiale, comme devant-derrrière, centre-périphérie, dedans-dehors. Ainsi, l'une des métaphores les plus courantes est le système haut-bas, qui correspond d'ailleurs à la physique du corps humain. Le haut est généralement associé au positif et le bas au négatif. Sur cette association se greffent d'autres systèmes, comme le ciel, qui est en haut parce que bon, et l'enfer, qui est en bas parce que mauvais. Si dans ce cas le système haut-bas bon-mauvais semble universel, la plupart des métaphores d'orientation varient en revanche d'une culture à une autre, et en particulier les valeurs qui s'y rattachent. La conception occidentale chrétienne du Ciel et de l'Enfer est une excellente illustration de ce système, mais pensons par exemple aux Grecs et aux Romains, pour qui les Enfers, certes situés sous terre, contenaient à la fois les lieux de damnation éternelle, comme le Tartare, et l'équivalent de notre Paradis, les Champs Élysées, ainsi que plusieurs entre-deux.

³³ Nous traduisons. « The division of metaphors into three types – orientational, ontological, and structural – was artificial ». George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, op. cit., p. 264.

Or, la métaphore d'orientation dépend, à la base, d'une orientation physique qui découle de notre interaction corporelle avec notre environnement. Comme un objet ne porte pas en lui son orientation, c'est nécessairement par rapport à l'individu qui le perçoit que l'objet est situé. Par exemple, si le ciel est en haut et que la terre est en bas, c'est d'abord parce que l'être humain est orienté verticalement, que ses pieds touchent le sol et que, en regardant au-dessus de lui, il voit le ciel; et même sans rien savoir de la gravité ni de la composition de l'atmosphère, il organise ces éléments selon une dualité qu'il génère lui-même conceptuellement. En fait, il se crée véritablement une réalité selon sa position par rapport à ce qui l'entoure. Ensuite viennent se greffer à cette perception les conceptions plus abstraites n'ayant pas un rapport immédiat avec la réalité physique. Par ailleurs, lorsque nous nous trouvons dans une situation qui ne cadre pas avec les catégories déterminées par notre expérience physique directe, nous projetons néanmoins ces catégories sur le monde physique³⁴. Lakoff et Johnson donnent un exemple qui souligne la non universalité de certaines perceptions telles qu'elles sont exprimées dans le langage : un rocher se trouve dans notre champ visuel et un ballon est placé entre nous et le rocher, à environ un pied du rocher. Nous percevons alors le ballon comme étant devant le rocher. Par contre, un Hausa (peuple du Nigéria), perçoit la scène différemment : pour lui, le ballon est *derrière* le rocher – c'est-à-dire que son rapport devant-derrière est inversé par rapport au nôtre. Nous voyons donc que les métaphores d'orientation, bien qu'elles puissent sembler universelles, ne le sont pas nécessairement et que la perception peut donc varier énormément d'une culture à l'autre selon les cadres conceptuels.

Lakoff et Johnson affirment que la prépondérance de la métaphore dans la cognition définit le langage dans son ensemble, depuis la parole jusqu'à la langue. Ainsi, l'utilisation d'un même terme pour caractériser l'accompagnement et l'instrumentalité (« avec ») n'est que l'une des formes linguistiques de l'application des métaphores qui définissent notre perception. Une autre de ces formes est l'intonation : ainsi, l'intonation « élevée » à la fin d'une question est une marque de l'inconnu qui caractérise la nature de l'énoncé³⁵. En effet,

³⁴ *Ibid.*, p. 161.

³⁵ *Ibid.*, p. 136-137

pour utiliser le même exemple, nous calquons sur le système haut-bas la représentation connu-inconnu : les pieds touchent concrètement et incontestablement le sol, comme dans l'expression « avoir les pieds sur terre », qui souligne justement le caractère concret d'une personne, alors qu'au-dessus de la tête, rien n'est tangible, comme ce que l'on signifie en disant que quelqu'un a la tête dans les nuages. Cette perception se manifeste jusque dans l'expression non-verbale de l'énoncé – c'est-à-dire dans l'intonation – dans laquelle la voix monte, vers le haut, pour signifier une interrogation, un élément inconnu. Ainsi est-il possible de poser une question sans que la phrase en porte les marques syntaxiques (« Tu as fait ça? »).

Métaphores vives et mortes

Par ailleurs, on retrouve également des métaphores conceptuelles de contenu, des personnifications, des métonymies et d'autres figures de ce genre qui façonnent le lexique de toute langue et de toute culture, de façon parfois très différente et parfois très semblable. Ce qui demeure immuable, selon Lakoff et Johnson, c'est que le langage en général est métaphorique. On retiendra deux grands types de métaphores : la vive et la morte. La métaphore vive est dynamique; elle fait partie d'un ensemble, d'une métaphore conceptuelle : par exemple, « attaquer quelqu'un sur tous les fronts » fait partie de la métaphore « le débat est la guerre ». Elle change avec l'usage et le temps et garde une certaine tension, se prête à de nouvelles utilisations. De plus, elle n'est pas employée que dans le discours, elle se reflète aussi dans l'action. C'est la *métaphore dans la vie quotidienne*³⁶.

La métaphore morte, elle, est isolée : décrite comme le reste d'une métaphore vive, les auteurs donnent l'exemple de « la patte d'une table ». Puisque aucun autre élément de la table n'est associé, du moins en anglais, à une isotopie où se trouverait le mot *leg* – aucune autre composante de la table ne se référant à un animal ou à une personne –, la comparaison s'arrête là. La table a des pattes – *legs* – au même titre que les animaux en ont; il est possible qu'à l'origine, on ait donné ce nom aux montants qui la tiennent en place par association avec

³⁶ Titre de l'ouvrage en français : *Les métaphores dans la vie quotidienne*, trad. par Michel de Fornel et Jean-Jacques Lecercle, Paris, Éditions de Minuit, 1986, 256 p.

les pattes d'un quadrupède, pour décrire leur fonction principale, sans pourtant poursuivre la comparaison.

Peut-être peut-on parler d'analogie plutôt que de métaphore morte, surtout étant donné que l'utilisation du mot *leg* est comparable dans un grand nombre de langues : *leg*, *patte*, *pata*, *Bein* et *gamba* désignent tous les membres inférieurs d'un animal au même titre que les montants d'une table. Dans tous les cas, sauf à l'exception du français où il est parfois question d'entrejambe et de ceinture³⁷, la comparaison est circonscrite à ce seul terme qui, même s'il suggère la ressemblance avec la silhouette d'un animal, n'évoque rien de plus quant à cette image particulière et ne suscite pas de sens particulier.

En effet, cette perspective des auteurs sur la distinction entre métaphore vive et morte – distinction qui ne date pas d'hier – a été critiquée, notamment par Earl Mac Cormac, qui avance que Lakoff et Johnson ont redéfini la métaphore morte en la reléguant à la seule métaphore isolée, ce qui leur permet d'affirmer que tout énoncé est métaphorique en ne faisant plus que la différence entre métaphores littérales et métaphores « imagées »³⁸. C'est par cet argument que les auteurs en viennent à marquer leur divergence de l'objectivisme qui règne en Occident depuis Kant sans pour autant s'identifier au subjectivisme « extrémiste ». Car si tout langage, toute perception est métaphorique, il devient impossible d'interpréter le monde objectivement; notre perspective est forcément conceptualisée en fonction de quelque chose d'autre.

2.1.4.4 Applications de la métaphore conceptuelle Nous avons vu les circonstances dans lesquelles, au cours des dernières années, la sémantique cognitive est soudain devenue un sujet de fascination du grand public. George Lakoff s'occupe depuis longtemps de recherches sur la métaphore dans le cadre de la sémantique et de la linguistique cognitives. Il s'attaque également au discours partisan de la droite américaine et publie régulièrement des articles dans lesquels il applique au discours politique et à son interprétation ses théories sur la

³⁷ L'une comme l'autre des parties de la table selon le *Nouveau dictionnaire visuel multilingue*, Montréal, Québec Amérique, 2003, p. 278.

³⁸ D'après Earl Mac Cormac, *op. cit.*, p. 58-59.

linguistique cognitive. Il y dissèque notamment l'emploi de certains termes, expressions et isotopies qui façonnent la scène politique et souligne les raisons qui font qu'il est essentiel de s'y attarder.

Le discours politique contemporain repose sur deux concepts de base : le *spin* et le *framing*, qui s'appuient généralement sur un ensemble de figures de style : la répétition, l'euphémisme, la métaphore. Cette tendance est peut-être encore plus présente aux États-Unis qu'ailleurs à cause du système politique bipartite qui permet de polariser à outrance les réseaux sémantiques employés.

Le spin

Le terme *spin*, pratiquement intraduisible, désigne le processus d'analyse politique qui tend à établir des mots-clés (*talking points*) et à en évacuer le vrai sens, à effectuer une savante désinformation cosmétique dans le but de redorer le blason du candidat ou du président et de ses politiques, mais le plus souvent pour traîner l'adversaire dans la boue. Il est pratiqué par ceux qu'on appelle *spin doctors*, ce que nous pouvons traduire par *maîtres de sémantique*. Il est ensuite propagé et répété en boucle par des commentateurs politiques, des chaînes de nouvelles 24 heures sur 24 et des réseaux locaux de télévision.

Ainsi, les spécialistes du *spin* dans le discours de la droite américaine préconisent par exemple l'utilisation de l'expression *climate change*, changement climatique, plutôt que *global warming*, réchauffement planétaire, trop connotée de catastrophes naturelles. Il ne faut jamais non plus utiliser *drilling for oil*, mais bien *exploring for energy*, ce qui désamorce d'emblée les valeurs négatives pouvant être associées aux mots *drill(ing)*, forage, et *oil*, pétrole, en leur substituant des idées positives : l'exploration et l'énergie.

Framing et reframing

Frame est généralement traduit par cadre, établissement ou activation de cadres. Le *framing* est un terme popularisé par Lakoff dans des articles comme « Simple Framing » et dans des ouvrages comme *Moral Politics: What the Conservatives know that Liberals don't* (1996) ou encore *Don't Think of an Elephant* (2000). C'est en quelque sorte, selon Lakoff, le contraire du *spin*, dans la mesure où ce dernier vise la désinformation du public et fonctionne en coulisse alors que le *framing* vise l'éducation du public et est caractérisé par la transparence, comme l'exprime Lakoff dans « Simple Framing ». Lakoff affirme encore que le *framing* n'a rien d'une manipulation, contrairement au *spin*. À titre d'information, notons cependant que Lakoff recommande à la gauche d'éviter d'utiliser les cadres établis par la droite; il préconise d'en créer de nouveaux, ce qui constitue le *reframing*. Il reconnaît donc quand même que le *framing* n'est pas uniquement utilisé à bon escient.

Les cadres conceptuels à l'œuvre dans le discours politique

Le lien entre le *spin* et le *framing* paraît simple : le premier serait le processus par lequel le deuxième prend corps dans la métaphore conceptuelle collective. N'oublions pas que la métaphore, avec sa charge affective, a en grande partie pour but d'actionner les réactions émotives du public. Pensons notamment à la campagne de peur qui a entouré, et entoure encore, toute la thématique de la guerre en Irak; la peur du public est une excellente émotion en ce qui concerne les politiciens qui souhaitent se faire réélire. En outre, la métaphore ainsi créée est soutenue par la répétition – par les politiciens mais aussi par les médias, puis dans la conversation des individus – qui fait qu'un terme en remplace un autre dans le discours et l'imaginaire collectif en moins de temps qu'il faut pour le dire. Ainsi, le *spin* désigne la machine de sondages, de statistiques, de recommandations, et bien sûr de propagation d'un cadre conceptuel établi selon certaines règles, comme celle qui veut que le fait d'évoquer un cadre, que ce soit positivement, négativement ou de façon neutre, renforce ce cadre. Le cadre est donc élaboré à partir de métaphores conceptuelles qui existent déjà, comme dans le cas du débat sur l'avortement.

Le camp anti-avortement utilise l'expression *right to life*, pour bien souligner qu'il s'agit d'une vie à laquelle on risque de mettre un terme, ce qui dans n'importe quelle langue est considéré comme un assassinat; *life* désigne aussi la croissance du bébé après sa naissance,

qu'on tente de lui enlever, ce qui équivaut à tuer un bébé. En outre, en utilisant le mot *right*, on sous-entend qu'il s'agit bel et bien d'un individu et qui donc a des droits. L'expression indique aussi que la « personne » dont il s'agit est une victime, puisqu'on réclame pour elle un droit qu'elle n'a pas, et qu'on doit lui porter secours. En outre, l'expression évacue totalement la présence de la mère dans l'équation.

Dans le camp adverse, on préconise *right to choose*. Ici, le droit évoqué est celui de la femme, et *choose* désigne bien entendu son choix en tant qu'adulte ayant libre arbitre en ce qui concerne son propre corps. Ici, toute évocation de *vie* est soigneusement évitée puisque, en prenant son contre-pied, il ne pourrait qu'activer le cadre de *mort*, ainsi que toute mention d'un individu autre que la femme pour ne pas donner l'impression que l'on considère le fœtus comme une personne, mais bien qu'il fait partie du corps de la femme. Ainsi, si l'on dit *right to choose*, on évoque non seulement toutes ces idées, mais aussi les valeurs de gauche, indissociables de l'avortement à cause du caractère particulièrement binaire du gouvernement américain.

Par le *framing*, on associe un concept métaphorique porteur d'une valeur (source) à un terme ou un ensemble de termes (cible) de façon à faire connoter à ces derniers la valeur en question. Grâce au battage médiatique qui s'empare du cadre, celui-ci deviendra indissociable, aux yeux du public, de la valeur de départ, qui sera à son tour associée au parti politique souhaité – généralement les Républicains pour les valeurs jugées « bonnes » et les Démocrates pour les valeurs considérées comme « mauvaises ». Lakoff lui-même souligne que les Républicains sont passés maîtres dans l'art du *spin* et du *framing*, contrairement aux Démocrates, et c'est justement ceux-ci qu'il tente d'aider au moyen de ses ouvrages sur le *framing*. Selon sa théorie de linguistique cognitive, l'individu moyen, loin de prendre des décisions de façon raisonnable et logique, est en réalité soumis à une opération mentale consistant à assujettir les données qu'il reçoit avec les cadres implantés au plus profond de son esprit. Si l'information ne correspond pas aux cadres, elle est rejetée. George Lakoff appelle donc les Démocrates – depuis ceux qui rédigent les discours jusqu'à ceux qui les prononcent – à établir une distance nette d'avec ces cadres en installant leurs propres métaphores dans le discours public.

2.1.4.5 La langue de bois

La manipulation du public par le discours de propagande n'est certes pas un phénomène récent. Dans ces circonstances, cependant, l'accumulation de métaphores vieilles, devenues des clichés, forme une langue de bois qui, à force d'utilisation, se vide de tout sens. Si l'intervention de Lakoff a été essentielle pour le parti démocrate américain, il n'en reste pas moins que ses solutions ne règlent malheureusement pas le problème à sa base.

Au cours des dernières années, on a souvent fait le lien entre le nouveau parler de la classe politique et la Novlangue (*Newspeak*) orwellienne, et ce particulièrement pendant la période entre le début de la guerre en Irak et les élections américaines de mi-mandat en novembre 2006. À la fois dénoncé et reproduit par les médias, le discours métaphorique englobe tous les thèmes importants pour l'opinion publique et pour d'éventuelles élections, en particulier le *war on terror* et l'environnement. Mais Orwell, lui-même un passionné de langue et de politique, a écrit déjà en 1946 une violente diatribe contre l'hypocrisie politique, exprimée dans une masse de métaphores agonisantes, si usées qu'elles ne signifient plus rien, et une langue de bois de plus en plus envahissante à mesure qu'elle déborde de la politique dans toutes les sphères d'activités. Pour lui, mal écrire est un acte moralement répréhensible. Il décrit ainsi le fonctionnement du véritable *newspeak* et le lien entre hypocrisie politique et hypocrisie linguistique :

The inflated style itself is a kind of euphemism. A mass of Latin words falls upon the facts like soft snow, blurring the outline and covering up all the details. The great enemy of clear language is insincerity. When there is a gap between one's real and one's declared aims, one turns as it were instinctively to long words and exhausted idioms, like a cuttlefish spurting out ink. In our age there is no such thing as 'keeping out of politics.' All issues are political issues, and politics itself is a mass of lies, evasions, folly, hatred, and schizophrenia. When the general atmosphere is bad, language must suffer. I should expect to find—this is a guess which I have not sufficient knowledge to verify—that the German, Russian and Italian languages have all deteriorated in the last ten or fifteen years, as a result of dictatorship.³⁹

³⁹ Orwell, George, « Politics and the English Language », *Horizon*, avril 1946, en ligne, <www.george-orwell.org/Politics_and_the_English_Language/0.html>, consulté le 14 mai 2005.

La langue de bois – terme qui, à l’origine, désigne le discours des dictatures communistes – est employée dans le discours politique en partie pour faire oublier les enjeux véritables. Bien qu’elle soit généralement considérée comme un terme vague, ou encore mal circonscrit et parfois employé abusivement, la définition qu’en donne Christian Delporte semble tout à fait adéquate : « Un ensemble de procédés qui, par les artifices déployés, visent à dissimuler la pensée de celui qui y recourt pour mieux influencer et contrôler celle des autres⁴⁰. » Cette pratique sert ainsi à cacher des vérités difficiles à nommer – citons par exemple l’expression *collateral damage*, traduite par dommages collatéraux, qui désigne froidement les victimes civiles des opérations militaires – et en cela rejoint le discours politiquement correct, qui en est d’ailleurs l’une des formes les plus courantes. Qu’il s’agisse d’un amas de métaphores mortes ou de la négation du processus cognitif ou qu’elle tienne de l’un et de l’autre, la langue de bois ne fait pas que désinformer; elle empêche la production de sens. Peut-être peut-on affirmer, par conséquent, qu’elle est ainsi le contraire de la métaphore.

En effet, l’essence même de la métaphore est la production de sens. Comme le prouve la multitude de théoriciens qui l’ont étudiée, la métaphore est un sujet brûlant qui garde une caractéristique essentielle : le choc psychologique qu’elle produit lorsqu’elle est originale, inattendue, déviante. Peu importe la discipline dans laquelle elle est traitée, la métaphore ne prend tout son sens qu’avec cette étincelle productrice de sens qui, à partir d’une défectuosité syntaxique, allume le brasier cognitif.

La dissonance cognitive créée par la métaphore est particulièrement active dans les discours des disciplines les plus abstraites, comme la philosophie. Généralement, ces derniers présentent également d’excellents exemples de métaphore conceptuelle, dont les cadres permettent de « visualiser » les idées et les concepts complexes présentés. Nous étudierons donc ce phénomène dans la discipline qui nous intéresse, soit la traductologie, en portant une

⁴⁰ Christian Delporte, *Une histoire de la langue de bois*, Paris, Flammarion, 2009, 352 p.

attention particulière à la métaphorisation de la figure du traître dans ce discours par le biais du cadre conceptuel de la fidélité et de la trahison.

2.2 Histoire de la métaphore dans le discours de la traduction

Le champ d'études de la traductologie est caractérisé par une formulation théorique souvent particulière. Nous avons noté que le discours de la traductologie est, plus que dans un autre domaine, susceptible de se présenter sous des formes mixtes d'écriture et de registre : on retrouve dans maints essais un mélange de rhétorique et de parodie; l'autobiographie y est également très courante, tout comme l'anecdote et la forme historique; en outre, la prose poétique vient souvent égayer les plus arides des traités. Cet affleurement du littéraire est particulièrement remarquable dans le style imagé qui caractérise le discours des traductologues, « d'abord disparate : tantôt analytique et descriptif, tantôt prescriptif, tantôt lyrique, tantôt spéculatif, tantôt polémique, il est rarement 'théorique' au sens moderne.⁴¹ »

Nous nous pencherons donc sur une métaphore de base qui revient depuis toujours dans le discours de la traduction : la dualité entre trahison et fidélité. Qu'elle s'applique au traducteur lui-même ou à l'œuvre traduite, qu'elle provienne du lecteur, des critiques, de l'auteur ou, plus vraisemblablement, de l'imaginaire collectif, la trahison est un leitmotiv dans toute l'activité discursive qui entoure, sans nécessairement la théoriser, la pratique de la traduction, même dans le cadre du grand public – article sur une œuvre traduite, portrait d'un traducteur, autre exemple. Il n'est donc pas étonnant qu'elle prenne une place si importante en traductologie.

Par ailleurs, les éléments constitutifs de la trahison changent d'une génération à l'autre, d'une culture à l'autre, mais il est rare que cette notion ne figure pas, directement ou indirectement, quelque part dans le libellé des principaux textes de traductologie. La trahison fait partie intrinsèque de la notion même de fidélité; or c'est cette dernière qui, comme nous pouvons le constater, est au cœur de tous les débats. Il est essentiel que cette notion, assez vague pour être déclinée à la fois sur les thèmes du sacré, du sexuel ou de l'identitaire, soit

⁴¹ Antoine Berman, « La traduction et ses discours », *Meta*, vol. 34, n° 4, 1989, p. 672.

déconstruite pour pouvoir la mettre de côté une fois pour toutes dans les rapports que les penseurs entretiennent avec la traduction.

La réflexion sur la traduction commence avec les Saintes Écritures. Elle gardera d'ailleurs toujours une trace de l'aspect religieux de ses origines, ne serait-ce que dans les métaphores qui caractérisent son discours – depuis le caractère sacré du texte jusqu'au recueillement monacal et à la ferveur mystique du traducteur dans son travail; en outre, les verres, qu'ils soient transparents ou colorés⁴², n'évoquent-ils pas de pieux vitraux ecclésiastiques diffusant sur des fidèles en contemplation leur sagesse lumineuse? Nous verrons qu'à l'époque contemporaine, la traductologie trouve ses sources dans l'herméneutique. Les paléo-traductologues – puisqu'on ne parlera de *traductologie* qu'à partir des années 1970 – sont les Romantiques allemands : Goethe, Hölderlin, Humboldt et Schleiermacher, véritable créateur de la logique binaire dans la réflexion entourant la manière de traduire. Ces derniers ouvriront la porte aux diverses théories du XX^e siècle, dont les écoles de pensée sont aussi diversifiées que les affiliations des penseurs.

2.2.1 Les écoles de traductologie : historique d'une polarité

Si l'intérêt pour la traduction remonte à l'Antiquité, tout comme la recherche de la meilleure manière de traduire, la réflexion proprement dite sur la traduction connaît une véritable explosion à la Renaissance, avec la récupération des anciens textes grecs et latins. Par la suite, à l'aube des Lumières, l'époque des Belles infidèles voit s'esquisser une politique bipartite selon laquelle les traducteurs adhèrent, à peu de choses près, à l'un des deux camps bien distincts que Mounin définira plus tard par les images des « verres colorés » et des « verres transparents ».

Malgré les nouveaux apports, les idées originales et les approches novatrices des traductologues des XX^e et XXI^e siècles, il demeure difficile, encore aujourd'hui, de s'écarter de la polarité originelle qui oppose les traducteurs depuis qu'il existe des individus pour faire passer des textes d'une langue à l'autre. Pour faire un panorama de l'histoire de cette polarité,

⁴² Image employée par Georges Mounin dans son célèbre essai intitulé *Les belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud, 1955, 159 p.

nous aborderons dans un premier temps les penseurs de l'ère moderne, à savoir les Romantiques allemands, puis l'opposition contemporaine décrite par la formule désormais consacrée de sourciers et ciblistes, ainsi que les adeptes et les détracteurs de chacun des deux extrêmes. Nous nous pencherons ensuite sur la métaphore du sacré, qui accompagne la réflexion sur la traduction au moins depuis qu'il est question de traduire les Écritures.

2.2.1.1 Schleiermacher et les Romantiques allemands

Le travail des Romantiques allemands sur la traduction repose d'abord sur l'adaptation des textes anciens, sans toutefois s'y limiter. Il permettra d'ouvrir le champ de la traductologie – après lui avoir en quelque sorte donné naissance – en abordant d'une part la traduction comme activité critique à part entière, au même titre que la critique littéraire proprement dite, et d'autre part en posant les bases d'un ensemble de théories parfois remarquablement modernes qui seront par la suite reprises, développées et commentées.

Comme pour plusieurs nations européennes, la traduction des Écritures et leur dissémination à grande échelle, rendue possible grâce à Gutenberg, est l'un des facteurs principaux qui amène, en Allemagne, une réflexion sur la possibilité d'une langue commune – et donc d'une certaine homogénéité identitaire. Au XVI^e siècle, déjà, Luther fait des expériences de traduction avec la Bible et conclut que « les traducteurs [ont] d'abord et avant tout pour tâche de trouver des équivalences sur le double plan du contenu moral des textes et des situations décrites⁴³ ».

Pour les penseurs allemands du XIX^e siècle, la traduction est toujours d'une importance capitale pour la construction identitaire nationale dans la mesure où elle apporte à leur culture de grands textes étrangers, à savoir principalement, du moins au début, les classiques grecs et, dans une moindre mesure, latins. Ces textes exposent la langue et la littérature allemandes, entre autres choses, à des formes poétiques et littéraires nouvelles (bien qu'antiques), effectuant une opération que « Schlegel compare [...] à celle des Romains, qui ont 'civilisé'

⁴³ Jean Delisle et Judith Woodsworth, *Les traducteurs dans l'Histoire*, Ottawa / Paris, Presses de l'Université d'Ottawa / UNESCO, Collection « Pédagogie de la traduction », 1995, p. 60.

eux aussi leur langue par un immense effort de traduction.⁴⁴ » Plutôt que de voir cet apport comme une ingérence de l'Autre dans leur sphère, comme c'est le cas à d'autres endroits et à des époques différentes, ils considèrent qu'en « important » ces œuvres, ils se les approprient, ainsi que les valeurs qu'elles véhiculent, comme un organisme qui digère les nutriments puisés autour de lui. Pourtant, les textes ainsi traduits ne sont pas dépouillés de leurs attributs étrangers; les traducteurs allemands ne tentent pas par tous les moyens d'obtenir les *belles infidèles* qu'affectionne la France de la même époque. En fait, il est même clair que la posture non-ethnocentrique (*foreignizing*) que Goethe, Schleiermacher et les Romantiques allemands favorisent s'oppose franchement à l'esthétique ethnocentrique (*domesticating*) française⁴⁵.

À partir des dernières années du XVIII^e siècle, plusieurs écrivains, notamment Novalis, publient des réflexions sur la traduction en tant que critique, toujours dans le contexte de « l'exigence romantique que toute critique soit aussi poésie⁴⁶ ». La traduction que réalise A. W. Schlegel de Shakespeare inspire à Novalis des réflexions particulièrement intéressantes sur le rôle primordial de la traduction dans la culture allemande, qu'il juge responsable du « caractère très élevé, très original du peuple allemand [puisque] la germanité est un cosmopolitisme mélangé au plus vigoureux des individualismes⁴⁷ ». Dans sa lettre de 1797 à Schlegel, il vante la *moralité poétique*, l'intégrité et l'amour du beau nécessaires au traducteur pour mener à bien son œuvre de recreation et conclut que « traduire est autant faire de la poésie que produire des œuvres propres – et plus difficile, plus rare. En fin de compte, toute poésie est traduction.⁴⁸ » La traduction prend ici le rôle de compréhension intime du texte et de l'auteur; Novalis affirme ainsi une notion qui sera reprise plus tard par Jakobson, Steiner et d'autres.

⁴⁴ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 35.

⁴⁵ Les deux pays étaient en guerre à l'époque et Schleiermacher prononce son discours le 24 juin 1813, lors d'une trêve au cours de l'invasion de Napoléon.

⁴⁶ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 169.

⁴⁷ Novalis cité dans Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, op. cit., 1984, p. 168.

⁴⁸ *Ibid.*

Par ailleurs, l'approche de la traduction comme critique de Novalis, qui « place l'étude de la traduction sous le double signe de l'histoire et de la philosophie⁴⁹ », trouvera un écho dans la théorie de l'interprétation de Schleiermacher, pour qui il est essentiel de comprendre le texte aussi bien que son auteur, et mieux encore que lui.

Dans son discours de 1813 à l'Académie royale des sciences de Berlin, intitulé *Des différentes méthodes de traduire*, Schleiermacher prescrit une méthode de traduction et d'adaptation des textes étrangers favorisant le déplacement du lecteur vers l'auteur. En d'autres termes, il appuie l'idée de garder des éléments étrangers du texte source.

Cependant, s'il favorise cette approche qu'on qualifiera plus tard de *sourcière*, également favorisée par Goethe et par Herder, Schleiermacher évoque aussi la possibilité de l'autre extrême, qui consiste à faire en sorte que l'écrivain aille à la rencontre du lecteur. Il est nécessaire, selon lui, de choisir l'un ou l'autre :

les deux chemins sont à tel point complètement différents, qu'un seul des deux peut être suivi avec la plus grande rigueur, car tout mélange produirait un résultat nécessairement fort insatisfaisant, et il serait à craindre que la rencontre entre l'écrivain et le lecteur n'échoue totalement⁵⁰.

Notons au passage que cette dernière remarque souligne bien la présence de l'*objection préjudicielle*⁵¹, ce spectre morbide qui hante les théoriciens de la traduction depuis les premières versions bibliques.

S'il est nécessaire de faire un choix entre les deux pôles de cette binarité, Schleiermacher – ainsi d'ailleurs que la plupart des penseurs allemands qui travaillent sur la traduction littéraire – préfère cependant que le choix soit celui de laisser l'étranger dans le texte. Il préconise même un traitement de littéralité telle que le traducteur « suive le texte source le plus près possible pour que les lecteurs ressentent [...] 'un sens de l'étrange', 'cette

⁴⁹ Sherry Simon, « Antoine Berman ou l'absolu critique », *TTR*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 23.

⁵⁰ Schleiermacher cité dans Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, op. cit., p. 227.

⁵¹ Il s'agit de l'idée, répandue depuis l'Antiquité chez les traducteurs et les théoriciens de la traduction, selon laquelle toute traduction est en fait impossible. Nous y reviendrons plus en détail.

sensation d'être devant quelque chose d'étranger'⁵² ». Bien entendu, si elle peut être appliquée sans trop de difficulté à des cas « extrêmes » comme la poésie ou les Écritures (et encore, cette dernière application ne fait pas l'unanimité), cette approche est loin d'être idéale, surtout dans la pratique concrète de la traduction. Schleiermacher le reconnaît d'ailleurs; selon lui, cette méthode est difficile parce qu'il y a une ligne à ne pas franchir, un équilibre à atteindre sans lequel la littéralité peut devenir, simplement, une mauvaise traduction.

Les idées formulées au cours de cette période romantique en Allemagne seront souvent reprises ultérieurement, jusqu'à aujourd'hui. Si les penseurs de cette époque n'ont pas toujours formulé d'idées originales, ils ont néanmoins exprimé non pas des commentaires isolés issus d'une expérience de traduction, mais bien une réflexion complexe dans le cadre d'une pensée structurée et complexe formant une véritable théorie de la traduction. Cette dernière est d'ailleurs la source de la binarité présente dans un grand nombre de théories contemporaines de la traduction.

2.2.1.2 Sourciers et ciblistes

La traductologie opère généralement selon une opposition binaire de base favorisant, pour résumer, soit la traduction orientée vers la source, c'est-à-dire la langue ou le texte de départ, soit la traduction orientée vers la cible, c'est-à-dire la langue ou le texte d'arrivée. Bien que ces notions fassent état d'une classification plus ou moins uniforme du champ d'étude, elles varient néanmoins selon qu'elles visent, par exemple, la fidélité au texte, la relation entre le texte et les deux langues ou cultures qu'il relie, un certain degré d'équivalence, ou encore le type de texte – utilitaire, littéraire, voire biblique.

Usually expressed as fidelity to one of two levels, the basic binarism reappears in more recent pairs such as 'formal' versus 'dynamic' (Nida), 'semantic' versus 'communicative' (Newmark), 'antiillusory' versus 'illusory' (Levy), 'adequate'

⁵² Anthony Pym, « Schleiermacher and the Problem of *Blendlinge* », *Translation and Literature*, vol. 4, n° 1, 1995, p. 11. Nous traduisons.

versus 'appropriate' (Toury), 'overt' versus 'covert' (House), 'documental' versus 'instrumental' (Nord), and 'resistant' versus 'transparent' (Venuti).⁵³

Les grands traductologues ont utilisé une gamme de termes différents pour désigner les deux côtés opposés de la perspective. Ainsi, Nida parle d'équivalence dynamique et d'équivalence formelle, la première concernant l'accent mis sur la fonction alors que la deuxième souligne la conservation de la forme, d'un texte à un autre. Newmark évoque la traduction sémantique et la traduction communicative; pour Lawrence Venuti, il s'agit de traduction fluide ou résistante alors que Benjamin met en question la transparence. Bien sûr, la binarité est souvent qualifiée, modulée par d'autres caractéristiques; ainsi, Georges Mounin ajoute trois niveaux de différenciation dont il faut tenir compte dans cette opposition bidimensionnelle : l'étrangeté dans la langue elle-même, l'odeur du siècle qui vise l'époque, et la distance interculturelle ou ethnologique entre les civilisations. Jean-René Ladmiral, qui parle d'un *théorème de dichotomie*, donne aux deux pôles de l'opposition les termes de sourciers et ciblistes. Pour Henri Meschonnic, qui se situe à peu près aux antipodes de Ladmiral, lui-même cibliste, la « mauvaise » traduction : « traduction-introduction, ou traduction-traduction ou traduction non-texte⁵⁴ », s'oppose à la bonne, la traduction-texte.

Enfin, Antoine Berman oppose la traduction ethnocentrique à la traduction dépayssante. En effet, dans *La traduction et la lettre*⁵⁵, Berman fait la distinction – essentielle – entre la traduction mot-à-mot (*traducción servil*) et la traduction littérale, en insistant sur la confusion qui persiste entre le mot et la lettre. Il prend pour exemple la traduction des proverbes, sans doute l'un des premiers cas de figure pouvant venir à l'esprit de quiconque effectue une réflexion sur les difficultés de la traduction : pour les traduire littéralement (on évitera complètement la recherche de l'*équivalent* dans la langue cible, qui relève du ciblisme), il faut tenir compte de certains éléments essentiels comme le rythme et les allitérations. Berman résumera ainsi, dans son séminaire sur Walter Benjamin, la nature de la dichotomie :

⁵³ Anthony Pym, *loc. cit.*, p. 7.

⁵⁴ Meschonnic cité dans Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », *Revue d'esthétique*, n° 12, 1986, p. 39.

⁵⁵ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, coll. « Ordre philosophique », 1999, 141 p.

C'est au nom du destinataire que, séculairement, ont été pratiquées les déformations qui dénaturent plus encore le sens de la traduction que les œuvres elles-mêmes. En fait, traduction ethnocentrique et traduction hypertextuelle se fondent sur une *idéologie de la réception*. En fait, la traduction ethnocentrique axée sur le lecteur transforme l'œuvre en message⁵⁶.

On retiendra surtout, outre le vocabulaire mis en place par Berman pour illustrer sa théorie, la métaphore de Georges Mounin, qui parle de verres transparents et de verres colorés pour caractériser la présence ou l'absence dans le texte traduit de marques de la langue d'origine, expression la plus utilisée jusqu'à l'arrivée, dans le champ de la traductologie, de la terminologie de Jean-René Ladmiral.

Jean-René Ladmiral

Dans son fameux article de 1986, « Sourciers et ciblistes », qui a fait long feu dans le domaine de la traduction, Ladmiral oppose les traducteurs sourciers qui, « en traduction (et, particulièrement, en théorie de la traduction), s'attachent au *signifiant* de la *langue* du *texte-source* qu'il s'agit de traduire; [et] les 'ciblistes' [qui] entendent respecter le *signifié* (ou, plus exactement, le sens et la 'valeur') d'une *parole* qui doit advenir dans la *langue-cible*.⁵⁷ »

Ladmiral définit, dans ce texte, ces deux termes qu'il utilise déjà dans des conférences depuis 1983 et qui sont déjà passés dans le langage des théoriciens de la traduction, sans doute parce qu'ils facilitent la dénomination rapide des grandes tendances traductologiques. Il reprend, dans cet article, un grand nombre d'idées de Georges Mounin, notamment le concept d'objection préjudicielle, qui ne manquera pas d'être repris tant par les plus grands traductologues – Antoine Berman, George Steiner, Lawrence Venuti – que par des traducteurs dans leur pratique.

Selon la logique cibliste, ce sont donc le texte et la langue d'arrivée, ou cible, qui sont privilégiés alors que, dans l'optique sourcière, le traducteur met l'accent sur le texte et la

⁵⁶ Antoine Berman, *L'Âge de la traduction*. « La tâche du traducteur » de Benjamin, un commentaire, dir. pub. Isabelle Berman et Valentina Sommella, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2008, p. 48. Nous soulignons.

⁵⁷ Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », *loc.cit.*, p. 33. Souligné dans le texte.

langue de départ. L'exemple donné par Ladmiral est tiré d'*Alice au pays des merveilles* : l'un des chapitres est intitulé, en anglais, « A Mad Tea Party ». Il examine deux traductions provenant de traducteurs différents : « Un thé fou » (Guy Leclercq) et « Une folle partie de thé » (Henri Meschonnic)⁵⁸. Dans la première, l'expression *tea party* est rendue par *thé*, une expression qui est tout à fait idiomatique en français et qui, toujours selon Ladmiral, rend bien l'idée de départ. Dans la deuxième, il constate que *partie de thé* n'est pas une expression française mais qu'elle rend plus exactement *tea party*. Il ne s'agit pourtant pas d'une traduction littérale, qui serait plutôt *fête de thé*. Cependant, *partie de thé* est un énoncé tout à fait défectueux, comme une vraie métaphore. Notons que le titre proposé pour la traduction « ultra-cibliste », donné en exemple par Ladmiral sans qu'il en nomme l'auteur – *Le loir, le lièvre et le chapelier* – s'éloigne irrémédiablement de l'original, autant au niveau de la langue que du texte, et s'inscrit dans la culture française en rappelant, par exemple, le titre d'une fable de La Fontaine.⁵⁹

L'avantage sémantique de la traduction sourcière, *Une folle partie de thé*, par rapport à une traduction qui serait plus homogène au contexte est que le lecteur francophone en tire une épreuve de l'étranger, selon le mot d'Antoine Berman : ici aussi, l'expression non idiomatique, donc forcément nouvelle, amène un choc émotif qui pousse le lecteur à un travail mental par lequel il se met en contact avec la langue du texte original. La traduction sourcière peut en outre apporter un ensemble de sèmes nouveaux qui, selon l'approche favorisée par le traducteur, évoque d'autres éléments de la langue ou du texte. Ici, la formule utilisée fait penser par exemple à une partie de cartes.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁹ La scène du thé avec le loir, le lièvre et le chapelier assis autour de la table est, aujourd'hui encore, extrêmement populaire dans la culture anglo-saxonne; aussi n'est-il pas rare de trouver des articles pour enfants (livres à colorier, jouets, jeux vidéo) assortis de ce thème, souvent de la version de Disney de 1951, de celle, toute récente, de Tim Burton, et d'autres versions. Comme beaucoup de ces articles sont présents au Québec, on retrouve des traductions (sur les emballages, par exemple) très diversifiées : La folle fête du thé, Un (ou Le) thé chez les fous, Alice prend le thé chez les fous, et d'autres encore!

Berman appelle « mauvaise traduction la traduction qui, généralement sous couvert de transmissibilité, opère une négation systématique de l'étrangeté de l'œuvre étrangère⁶⁰ »; en plus d'exclure l'apport de l'Autre au texte, ce type de traduction n'apporte aucune nouveauté sémantique à la langue. La tension ainsi suscitée dans une traduction sourcière est comparable à celle d'une métaphore dans la mesure où elle est toujours nouvelle – par définition jamais figée – et qu'elle apporte un dynamisme très intéressant au texte et à la langue d'arrivée. La différence, toutefois, est que cet apport sémantique provient d'une autre langue, et qu'il permet par le fait même un contact singulier et un rapprochement intime avec l'Autre.

Cibliste convaincu, Ladmiral met toutefois en garde contre l'ultra-cibliste, qui permettrait à son adepte d'aller jusqu'à corriger le texte en présumant de sa meilleure connaissance du sujet, par exemple. Quant à la visée cibliste, Ladmiral décrit le processus de traduction en soulignant qu'il « 'déverbalise' [la réalité référentielle], de par les vertus et les nécessités de cette mort des signifiants de langue-source qui est le préalable à la réincarnation des signifiés en langue-cible.⁶¹ »

Le fait que Ladmiral ait inventé ces expressions, largement passées, depuis lors, dans l'usage des théories de la traduction, montre bien son talent pour les formules accrocheuses. Son influence sur la traductologie est certes indéniable. Or, bien que son érudition et la qualité de l'argumentation de sa position cibliste soient certainement au moins partiellement la cause de cette influence, nous estimons que la forme de son discours et son style particulièrement imagé y interviennent également en grande partie. Nous analyserons plus loin les métaphores qu'il emploie dans son discours.

Antoine Berman et la traduction non ethnocentrique

Si l'une des contributions les plus utiles de Ladmiral à la traductologie est sans aucun doute l'invention des termes *sourcier* et *cibliste*, qui permettent d'indiquer en deux mots ce

⁶⁰ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 17.

⁶¹ Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », loc. cit., p. 36.

qu'il fallait auparavant paraphraser et expliciter, celle de Berman est sans doute la définition détaillée de ce qui constitue une traduction sourcière, dépayssante. Basée sur son observation de la traduction chez les Romantiques allemands, ce type de traduction fait l'objet de son ouvrage de 1984, *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Il donne notamment des instructions pour éviter la traduction ethnocentrique et propose une liste d'erreurs que font souvent les traducteurs littéraires dans son article, cité plus haut, intitulé « La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain ».

Il est intéressant de constater que, plutôt que de s'attarder sur le concept de l'objection préjudicielle comme Ladmiral ou Mounin, Berman définit une éthique de la traduction qui consiste à affirmer la visée de la traduction qui elle-même exige le décentrement, l'ouverture. Sans cette mise en rapport avec l'Autre, la traduction n'est rien :

Toute culture résiste à la traduction, même si elle a besoin essentiellement de celle-ci. [Or], la visée même de la traduction [est d'] ouvrir au niveau de l'écrit un certain rapport à l'Autre, [de] féconder le Propre par la médiation de l'Étranger [...]. [L']essence de la traduction est d'être ouverture, dialogue, métissage, décentrement⁶².

Il s'agit d'une prémisse qui se compare bien à celle de l'objection préjudicielle dans l'optique d'une pré-traduction; toutefois, celle-ci est négative par définition alors que le concept de Berman est ouvert. Il suppose que la traduction, comme une balance, ne peut exister que si elle est attachée des deux côtés, chacune des deux langues étant indispensable à l'autre et lui apportant son appui. C'est l'essence même de la traduction.

Dans *L'épreuve de l'étranger*, Berman définit comme mauvaise traduction celle qui efface les traces de l'œuvre étrangère. C'est donc la traduction ethnocentrique qui est qualifiée de *mauvaise traduction*. Ainsi, la traduction, qui est un pont entre deux langues, ne peut pas se concentrer sur une seule aux dépens de l'autre; elle doit amener la langue-cible à la langue-source et lui permettre de garder ce qu'elle en a ramené. Par cette visée, Berman contredit Ladmiral, pour qui toute traduction vers le français doit être strictement un texte de langue française.

⁶² Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, op. cit., p. 16.

Par ailleurs, tout comme L'admiral met en garde contre l'ultra-cibliste, Berman, somme toute assez modéré, fuit le littéralisme « opaque », c'est-à-dire celui qui frise la traduction mot à mot. Car il tient à ce que son lecteur comprenne l'œuvre et le texte, d'une part, mais aussi à ce qu'il ne soit pas découragé par un style rendu imperméable par une trop grande distance des rythmes familiers de la langue cible. Si le lecteur a une place de choix dans l'équation de la traduction, c'est peut-être que le traducteur est d'abord un lecteur avant même de s'atteler à la tâche de traduire. Ainsi le traducteur incarne-t-il, littéralement, le traduire; c'est par lui que passe l'éthique de la traduction, car il doit se débarrasser de ses préjugés, des notions préconçues qui lui viennent de son environnement afin de s'ouvrir à la culture source. Le lecteur recevra les fruits de cette expérience.

Tout comme il s'oppose à la traduction cibliste qu'il qualifie de mauvaise traduction, Berman met en garde contre treize tendances déformantes courantes (ou tentantes) dans la traduction littéraire⁶³. Beaucoup de ces tendances se recoupent et se confondent. Notons cependant que Berman insiste sur deux grands types de tendances contraires qui ont lieu au niveau du texte comme à celui de la langue. L'*amélioration* (rationalisation, ennoblissement, etc.), d'une part, qui porte le texte ou la langue employée à un niveau qui n'était pas désiré par l'auteur et qui vient souvent d'une surestimation de sa propre langue par le traducteur (tendance vers le « mauvais côté » de la visée cibliste).

D'autre part, l'*exotisation* (vulgarisation, etc.), qui pousse le texte ou la langue vers le cliché, qui détruit le vernaculaire en l'exagérant et qui s'attarde sur les éléments faussement étrangers, c'est-à-dire ceux qu'un lecteur moyen percevrait comme les éléments « typiques » de la culture ou de la langue source. Cette tendance a le même résultat que la première : elle finit par rabaisser la langue source en lui collant une étiquette « savoureuse » mais fausse. C'est en somme l'équivalent traductologique de l'exotisme littéraire ou artistique, cherchant

⁶³ Ces tendances déformantes sont : la rationalisation, la clarification, l'allongement, l'ennoblissement et la vulgarisation, l'appauvrissement qualitatif et quantitatif, l'homogénéisation, la destruction des rythmes, la destruction des réseaux signifiants sous-jacents, la destruction des systématismes textuels, la destruction ou l'exotisation des réseaux langagiers vernaculaires, la destruction des locutions et l'effacement des superpositions de langues.

à rendre l'étranger *plus vrai que vrai*, ce qui a pour effet de renforcer les stéréotypes déjà présents dans la culture d'accueil.

Toute prose inclut des éléments vernaculaires, puisque ceux-ci font partie de la langue. Dans certains cas, c'est même le but de l'œuvre que d'inclure ces éléments, comme chez les écrivains de la Créolité. Il est tentant pour le traducteur de passer par-dessus, ou encore d'essayer de leur fournir des équivalents dans la langue cible, ce qui ne peut pas fonctionner car « seules les koinés, les langues 'cultivées', peuvent s'entraduire.⁶⁴ » La tendance contraire consiste à isoler ces éléments exotiques – alors qu'ils ne le sont pas dans l'original – en les mettant en italique, par exemple, comme une sorte d'emprunt injustifié, puis d'y ajouter des images stéréotypées pour créer un contexte qui « fait vrai ». Berman cite, pour illustrer le processus d'exotisation, la traduction « sur-arabisante » des *Mille et une nuits* réalisée par Joseph-Charles Mardrus (1898-1904).

Berman tente de préserver un équilibre assez précaire entre l'ethnocentrisme et le dépaysant. Si son ouvrage phare, *L'épreuve de l'étranger*, en fait rêver plus d'un par les possibilités qu'il ouvre pour une pratique différente, moderne, de la traduction, il n'en demeure pas moins que les idées qu'il présente sont souvent difficiles à appliquer. Ces théories, parfaitement pertinentes dans les domaines littéraire, philosophique et même politique, s'inscrivent dans une conjoncture d'ouverture des frontières et reflètent une réflexion nécessaire en dehors des limites de la traductologie en cette fin des années 1980 et qui l'est encore bien davantage aujourd'hui.

Nous ne prétendons pas trouver chez Berman la solution qui permettra de sortir de la binarité séculaire, puisque ses idées relèvent encore de l'opposition sourcier-cibliste; peut-être peut-on même dire qu'elles en constituent l'une des pierres d'achoppement. Cependant, sa perspective de la traduction sourcière constitue une bonne entrée en matière pour une ouverture sur l'Autre, qu'il s'agisse du texte, de l'œuvre ou de la culture.

⁶⁴ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, op. cit., p. 79.

L'éthique bermanienne et l'épreuve de l'étranger

Dans *L'Épreuve de l'étranger*, Berman décrit la notion d'épreuve de l'étranger chez les Romantiques allemands et plus particulièrement chez Schleiermacher, qui préconise, comme nous l'avons vu, un déplacement du lecteur vers l'œuvre plutôt que de l'auteur ou de l'œuvre vers le lecteur.

En plus d'y asseoir sa théorie de la traduction, Berman échafaude dans cet ouvrage une théorie de la lecture ainsi qu'une vision de l'interculturalisme basées sur une analyse non hiérarchique des rapports de pouvoir. *L'Épreuve de l'étranger* a été publié à une époque d'émergence de plusieurs écoles de pensée sur la traduction, faisant de celle-ci une discipline à part entière, dépassant les frontières du seul domaine linguistique.

Dans le premier chapitre et la conclusion de l'ouvrage, Berman présente justement les caractéristiques propres à la traduction. Il explique que le mouvement réflexif inhérent à l'acte traduisant permet de révéler les structures cachées du texte. Ce mouvement constant, lié à la compréhension du texte, relève de la critique et de l'interprétation qui aboutissent à la fois à l'acquisition de savoirs sur l'œuvre, la langue et la culture sources et sur une potentialité de création pouvant enrichir les langues.

Berman choisit le terme utopique de *révolution copernicienne* pour désigner l'action que peut avoir la traduction sur un grand nombre de domaines et, avant tout, sur l'interculturel. Ce terme fait allusion à l'expérience métaphysique de Kant, basée sur la méthode de Copernic et consistant à éprouver « les limites de l'objet dans l'idée d'une totalité⁶⁵ ». Or c'est précisément de cette philosophie critique que Berman tire les visées de sa traductologie : critique, analytique et éthique. Il privilégie ainsi le jugement analytique par rapport au jugement éthique et souhaite éliminer le réflexe destructif correspondant à l'infériorisation de la langue maternelle en établissant un axe horizontal qui permet la reconnaissance de l'altérité plutôt qu'un axe vertical hiérarchisant.

⁶⁵ Barbara Godard, « L'éthique du traduire : Antoine Berman et le 'virage éthique' en traduction », *TTR*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 52.

La notion de virage culturel en traduction, tirée de l'ethnologie, favorise une mise en rapport de cultures complexes basée sur les rapports avec l'autre et liée au questionnement interprétatif des rapports de pouvoir. Ainsi, *L'épreuve de l'étranger* pourrait être considéré comme l'amorce d'un virage éthique dans la mesure où Berman y privilégie aussi « les rapports interculturels avec l'autre⁶⁶ », si ce n'était de l'opposition entre l'Autre tel que le positionne Berman et tel qu'il s'inscrit dans la logique ethnographique. Berman voit donc la reconnaissance de l'Autre comme « la visée éthique du traduire⁶⁷ » et cherche à éliminer le réflexe ethnocentrique culturel en établissant l'ouverture et la mise en rapport des langues maternelle et étrangère comme bases de la traduction. Ainsi, « le propre est fécondé par la médiation de l'autre⁶⁸ » et la traductologie articulée par la raison critique.

Quant à savoir si l'éthique peut constituer un domaine de recherche autonome, Barbara Godard note, dans son essai sur Berman et l'éthique du traduire, que l'épistémologie éthique procède comme la traduction selon la notion bermanienne en ce qu'elle se sert d'une mise en relation des événements étudiés. Elle adopte une approche dialogique pour étudier l'acte en relation avec son effet.

La traductologie selon Berman se rapproche de l'archéologie selon Foucault et de la grammatologie selon Derrida dans la mesure où elle favorise l'ouverture de la réflexion sur une notion préexistante. L'archéologie divise le langage dans son application sociale en relation de pouvoir/savoir alors que la grammatologie redessine le signe et son contexte. En partant de cette notion, Berman insiste sur l'importance de la traduction de la lettre et ainsi du « jeu des signifiants » qui révèle la cohésion entre lettre et sens; c'est la lettre qui empêche l'acte traduisant de devenir simple mécanisme dénué d'aspect critique.

Berman met en garde contre le débordement du mouvement traduisant hors du cadre langagier. Pourtant, la traduction produira inéluctablement une activité parallèle de l'ordre du transfert des savoirs, parfois à très grande échelle. Il prescrit, pour éviter le dépassement, une

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁷ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁸ Berman paraphrasé par Barbara Godard, *loc. cit.*, p. 55.

théorie restreinte qui, en respectant la lettre et en s'opposant à une théorie généralisée de la traduction, constitue ainsi la spécificité signifiante de l'activité. On voit ici l'importance de l'axe aux deux extrémités duquel se retrouvent les dualités théorie/pratique, pensée/expérience, sens/discours.

Pour accéder à la lettre, il faudra entreprendre la destruction de la dimension ethnocentrique assortie d'une analytique de la traduction. La traduction littérale révèle ainsi les potentialités de la langue cible dans les limites de son intersection avec la littérature pour atteindre finalement une polyphonie, un « espace de langue ouvert⁶⁹ ».

Selon Godard, il faut noter qu'une lecture approfondie de *L'épreuve de l'étranger* révèle certaines contradictions dans l'énoncé de l'œuvre de Berman, notamment en ce qui concerne sa visée éthique. C'est que le terme culture, sur laquelle repose en grande partie l'argumentation, renvoie non pas aux multiples traditions de peuples divers, mais à l'élévation et au rayonnement de l'esprit⁷⁰. En outre, la notion de l'Autre n'aurait d'intérêt pour Berman que dans la mesure où elle s'applique au propre pour permettre de l'enrichir, plutôt que de constituer un champ d'intérêt à part entière dans sa différence. Godard considère que cette interprétation module la réflexion de Berman au point de démentir ce qui constituait l'utopie de sa vision. La traduction littérale agit sur la langue propre pour la pluraliser et la féminiser dans la mesure où elle fait ressortir le côté maternel de la langue propre et ses liens dans cet espace avec les autres langues.

Ainsi Berman retombe-t-il, par son souci de la lettre, dans l'optique cibliste qu'il dit justement vouloir éviter. Notons toutefois que ces contradictions font partie de l'essence même du projet en évolution de Berman.

2.2.2 La fidélité

Les théoriciens de la traduction de notre époque ont décrit, depuis les années 1960, tous les degrés de fidélité imaginables à la langue et au texte originaux – aussi bien en pratique

⁶⁹ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, op. cit., p. 150.

⁷⁰ Barbara Godard, loc. cit., p. 64-65.

qu'en théorie. Ils ont défini et redéfini les objectifs de la traduction littéraire par rapport à l'auteur, au traducteur et au lecteur; ils ont également cherché à délimiter ses rapports tantôt au texte, tantôt à la langue, ainsi qu'à l'œuvre originale et à ce que l'œuvre traduite représente pour la culture de traduction.

On revient ici sur la notion de fidélité, c'est-à-dire l'idée sur laquelle est basée l'accusation de trahison des traducteurs. Tout comme pour l'infidélité et la trahison, il est difficile de circonscrire exactement, et en tout cas scientifiquement, la portée de la fidélité en traduction. Pour cette raison, Jean Delisle croit qu'il faudrait : « bannir une fois pour toutes du métalangage de la traductologie le terme 'fidélité' et les autres désignations vagues qui encombrant la discipline si l'on veut faire sortir l'étude de la traduction du stade normatif que toute science digne de ce nom a su dépasser⁷¹ ».

La notion de fidélité possède les caractéristiques idéales comme thème d'un discours basé sur la métaphore. En effet, elle se prête à toutes sortes d'extrapolations et d'utilisations sur des thèmes allant de la sexualité au sentiment religieux. Si la notion de fidélité demeure généralement au niveau simplement textuel et sémantique, sans vraiment dépasser la métaphore morte – lorsqu'il est simplement question de fidélité au texte, à la langue ou à l'auteur – certains théoriciens prennent néanmoins quelques libertés avec la thématique et filent la métaphore.

2.2.2.1 La reproduction

Ainsi, l'idée de la traduction comme enfant bâtard revient ainsi, depuis Schleiermacher d'ailleurs, chez plusieurs traductologues :

Car il arrive parfois que l'auteur, saisi par le flux génésique d'une paternité forcée, aille jusqu'à dicter, ou croire qu'il dicte, les propres mots de sa traduction. C'est qu'il sait que chacune des phrases de son texte éparpillé de par le monde sera quand même son enfant. Un enfant quelque peu bâtard ou singulier, car enfin il aura deux pères, deux géniteurs : celui qui l'aura conçu et celui qui l'aura porté dans le ventre d'une autre langue. Ce qui a changé, peut-être, est que cet enfant est toujours désiré, le traducteur y ayant mis toute sa flamme et son affection. [...] dans ce couple

⁷¹ Jean Delisle, « L'évaluation des traductions par l'historien », *Meta*, vol. 46, n° 2, 2001, p. 210.

nécessaire auteur/traducteur qui fonctionne si bien, il ne peut y avoir de fidélité sans amour.⁷²

Nous supposons que Bensoussan fait ici allusion à un cas précis, peut-être une traduction qu'il a lui-même réalisée d'un auteur masculin, malgré certains indicateurs contraires (« il arrive parfois », le temps présent historique). Le contexte le laisse difficilement deviner. Dans le cas contraire, la généralisation est particulièrement problématique : pourquoi souligner que l'auteur et le traducteur sont deux pères? Il n'est pas inutile de se poser la question inverse, à savoir, serait-il question de deux mères s'il s'agissait d'une auteure et d'une traductrice? Ou la paternité peut-elle transcender le sexe véritable des acteurs en leur superposant un personnage « masculin »?

Quoi qu'il en soit, la récurrence de la notion de fidélité, et de la binarité qui l'accompagne, signale le rapprochement de la traduction à un mode de reproduction. Dans le dernier exemple, il est évidemment question d'une reproduction dans le sens de processus biologique, et la métaphore est relativement fréquente : l'idée de fidélité suscite inévitablement des débordements sur le thème conjugal. De façon plus prosaïque, toutefois, la fidélité découle de l'association de la traduction avec la reproduction dans le sens premier du terme : il s'agit de produire à nouveau quelque chose qui a déjà été produit. C'est dans ce sens que la prépondérance de la fidélité devient compréhensible, puisque dans une reproduction, c'est l'original que l'on veut avant tout voir transparaître, et ce avec le moins de brouillage possible.

Or l'opinion de la plupart des traductologues aujourd'hui est que « désormais la traduction n'est pas que miroir et reproduction : elle est aussi production de sens nouveaux⁷³ ». Pour se débarrasser de la notion de fidélité, il faudrait donc, avant tout, bannir l'équation de correspondance entre l'œuvre traduite et l'œuvre reproduite. Ce faisant – et sans toutefois nier complètement l'élément de reproduction qui revient à toute traduction – il

⁷² Albert Bensoussan, *J'avoue que j'ai trahi : essai libre sur la traduction*, Paris, Harmattan, 2005, p. 40.

⁷³ Sherry Simon citée dans Claude Tatilon, « Traduction : Une perspective fonctionnaliste », *La linguistique*, 2003, n° 1, vol. 39, p. 111.

devient enfin possible d'attribuer à la traduction sa juste part d'autonomie à titre d'objet culturel avec une représentation qui lui est propre.

Tout comme la confusion des genres figurant dans l'exemple ci-dessus, les mélanges de métaphores – parfois moins qu'heureux – sont légion dans le domaine des discours sur la traduction. Tout porte à croire que l'idée même de fidélité, avec les réseaux sémantiques qu'elle traîne comme la queue d'une comète, inspire, au mieux, des sentiments contradictoires, et au pire, un mauvais esprit frondeur qui, comme chez Jean-René Ladmiral, se nourrit du littéraire et se manifeste en abus de langage de toutes sortes!

2.2.3 Le sacré et le religieux

Thème très répandu dans les théories de la traduction, le sacré se décline en plusieurs métaphores. Outre l'évidente Babel⁷⁴, métaphore si populaire dans les théories de la traduction qu'elle figure souvent dans le titre même des ouvrages, les métaphores du sacré vont de la vertu et du vice à l'extase mystique en passant par les objets du culte. Il est probable que cette ubiquité thématique est due en grande partie à la place qu'occupent, chez la plupart des gens, la langue et la culture maternelles ainsi que les atavismes identitaires qui en découlent. C'est sans doute pour cette raison que le thème du sacré est souvent accompagné ou prolongé par une isotopie psychanalytique où figurent, à la place d'honneur, la mère – sous les traits de la langue ou du texte – et les outrages que peut lui faire subir le traducteur.

Avant d'aborder, un peu plus loin, le thème proprement sexuel, qui est également un grand favori des traductologues, et de nous aventurer dans les méandres des subconscious traductologiques, nous nous arrêterons ici à l'élément religieux dans l'histoire de la traduction. L'un et l'autre sont en effet pratiquement indissociables, tant dans le développement des théories de la traduction que dans les façons changeantes de considérer

⁷⁴ Les plus directement reliés à la traductologie sont évidemment *Les tours de Babel* d'Antoine Berman et *After Babel* de George Steiner (Oxford, Oxford University Press, 1998, 538 p.). En outre, plusieurs autres ouvrages, chapitres ou articles abordant d'une manière ou d'une autre le sujet de la traduction emploient ce thème, comme le chapitre intitulé « Des tours de Babel », dans *Psyché*, de Jacques Derrida (Paris, Galilée, 1998, 417 p.), en plus d'un nombre incalculable de colloques au fil des ans.

l'activité de traduction et, par le fait même, les traducteurs. Nous verrons également les rapports entre la Bible et la traduction au fil du temps.

2.2.3.1 Vertu et vice du traducteur : le sacré dans les théories de la traduction

Dans la recension des qualificatifs souvent attribués au traducteur, Jean Delisle brosse le tableau d'une isotopie relevant du péché et de la bonne conduite :

Ne dit-on pas que le traducteur est « fidèle », « honnête », « scrupuleux », « modeste », « transparent », « humble », « effacé » ? C'est la sanctification du traducteur. Ne dit-on pas aussi qu'il « commet des fautes » « vénielles », « graves » ou « impardonnables », qu'il est « infidèle », qu'il « pêche » par « omission » ou par « laxisme » ? Que sa langue est « pervertie », « corrompue », son style « avili » ? « Commettre un contresens » est une « faute capitale ». C'est la culpabilisation du traducteur. Terminologie religieuse que les clercs de la chrétienté, grands érudits et grands traducteurs, ont inconsciemment introduite dans le discours sur la traduction. Les traducteurs en sont même venus à intérioriser cette culpabilisation et à se culpabiliser eux-mêmes.⁷⁵

Ainsi, il n'est pas étonnant que le traducteur, par ses obligations à la vertu de fidélité, qui sont autant de vœux d'obéissance, soit davantage comparable à l'enfant de chœur qui sert la messe plutôt qu'au célébrant qui la dirige.

Dans la même lignée, il est fréquent de retrouver, dans les écrits de certains traducteurs et traductologues, un langage révérent évoquant un caractère plus que respectable, presque hiératique, à l'activité de traduction.

Chacun de nous a près de soi, sur sa table ou son bureau, un jeu d'invisibles, d'intellectuelles balances aux plateaux d'argent, au fléau d'or, à l'arbre de platine, à l'aiguille de diamant, capables de marquer des écarts de fractions de milligrammes, capables de peser les impondérables ! Au près de ces Balances, les autres instruments de notre travail, matériels et visibles, – Dictionnaires, Lexiques, Grammaires, – encore que nous les tenions constamment en usage, ne sont que des accessoires, boîtes de pastels... L'essentiel est la Balance où nous pesons ces mots, car tout le travail de la Traduction est une pesée de mots.⁷⁶

⁷⁵ Jean Delisle, « L'évaluation des traductions par l'historien », *loc. cit.*, p. 210.

⁷⁶ Valéry Larbaud, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*, Paris, Gallimard, 1946, p. 82.

L'allégorie qu'établit Valéry Larbaud dans ce passage donne au traducteur – pour une fois assimilé au penseur qui effectue la réflexion sur sa tâche – un caractère de juge et, qui plus est, à cause de la somptuosité de ses instruments de travail (dont la majesté se prolonge jusque dans les majuscules octroyées aux noms d'objets), de juge divin aux allures de Parque. C'est une image qui ne revient pas souvent dans les discours portant sur la traduction et qui, en plus d'ajouter une facette au thème du sacré, fait ressortir l'aspect intellectuel de l'ensemble des opérations contenues dans la traduction. Ce dernier n'est pas toujours présent dans les métaphores qui peignent le traducteur sous le trait d'un batelier, d'un moine ou d'un fils indigne.

Le sacré et le religieux trouvent également leur place autour de la traduction à cause du rôle prépondérant qu'a joué cette dernière dans le développement et la propagation des Écritures; elle en est aujourd'hui indissociable, au point qu'on nomme généralement l'édition d'une Bible du nom de sa « version », c'est-à-dire de sa traduction. En somme, la traduction a acquis ses lettres de noblesse avec la Bible, et celle-ci n'a pu être diffusée dans le monde chrétien que grâce à la traduction.

L'action du traducteur devant le texte, la langue, l'œuvre s'assortit de tout un aspect religieux, voire mystique, qui ne doit pas être négligé. On nommait *traditeurs* ces premiers Chrétiens qui abandonnaient aux mains des païens les objets du culte pour éviter la torture. Ainsi le traducteur se retrouve-t-il en conflit devant le texte qu'il appréhende comme un objet sacré – qu'il a lui-même hissé sur l'autel en comparant son propre travail, une pâle imitation, par définition imparfaite – à l'original dont l'intégrité essentielle prend des allures d'autorité divine. Un certain discours traductologique conservateur fait l'éloge, à cet égard, du traducteur discret, voire invisible, sobre, exact – en un mot, vertueux. L'action qu'il exerce sur le texte sera réduite à une forme d'adoration, fera de lui un prêtre toujours plus ou moins indigne de son sacerdoce mais exécutant sans relâche une cérémonie. Le traducteur dans ce cas est le premier à se qualifier de traître. Il se considère comme inférieur à l'auteur et juge son action comme essentiellement déficiente – c'est la fameuse intraduisibilité contre laquelle

butent tant de traductologues et que Roman Jakobson établit comme inévitable⁷⁷. D'après lui, seule une *transposition créatrice* est possible, du moins en ce qui concerne les textes poétiques.

Le thème religieux existe également en dehors de la perspective de la traduction biblique. Berman, par exemple, aborde la traduction, son éthique et les enjeux qui l'entourent avec une terminologie – et plus encore, peut-être pourrait-on même dire un *ton* – qui relève du sacré, ou plus exactement de cette atmosphère élevée qui règne lorsqu'on gravite dans les hautes sphères des Idées : un « mélange de gravité et d'enthousiasme, d'érudition et de passion⁷⁸ ». La particularité est d'autant plus frappante lorsqu'on l'oppose, comme c'est souvent le cas, au détachement de Jean-René Ladmiral et sa gouaille érudite. Cette approche est particulièrement évidente dans son séminaire sur Walter Benjamin publié à titre posthume sous le titre *L'Âge de la traduction*, « *La tâche du traducteur* » de Benjamin, un *commentaire*, cité plus haut.

Certes, Benjamin traite lui-même du langage et de la traduction, dans son ouvrage de 1929 et dans le reste de son œuvre, selon une perspective religieuse, voire mystique. Il établit, dans sa poétique, un cadre sémantique particulier en représentant, par exemple, les objets du culte : « la langue traduisante devient religieuse [...] la lettre étrangère réceptacle du 'sacré' s'imprime en elle, la marque de son empreinte. Par la traduction, elle devient 'vase' et 'réceptacle' d'une 'parole' qui est à la fois toute entière contenue dans sa langue d'origine et ne cesse de vouloir en déborder⁷⁹ ». Il est manifeste que Berman trouve chez Benjamin bien plus qu'une simple inspiration, un écho à sa façon d'envisager non seulement la traduction mais la langue proprement dite, dans ce qu'elle révèle de profond sur la nature secrète des rapports humains, des rapports avec l'Autre, à laquelle Berman ajoute, notamment dans

⁷⁷ La notion d'intraduisibilité revient le plus souvent à l'égard de la traduction de la poésie, notamment chez Jakobson (voir son *Essai de linguistique générale*, Paris, Éditions de Minuit, 1994, p. 86). Elle est cependant évoquée plus largement chez d'autres auteurs, comme Georges Mounin et Henri Meschonnic.

⁷⁸ Sherry Simon, « Antoine Berman ou l'absolu critique », *loc. cit.*, p. 20.

⁷⁹ Antoine Berman, *L'Âge de la traduction*, *op. cit.*, p. 130.

L'Épreuve de l'étranger, un questionnement fondamental sur « la relation entre soi et soi⁸⁰ ». Sans doute le fait d'élaborer une visée à la traduction, qu'elle soit éthique comme celle de Berman ou poétique comme celle de Benjamin, teinte-t-il aussi le discours d'une certaine révérence qui tendrait parfois vers le mysticisme.

2.2.4 La traduction de la Bible : littéralité et hérésie

Les textes sacrés présentent depuis toujours de grandes difficultés, de plusieurs natures, pour les traducteurs. D'une part, l'aspect sacré proprement dit : il est toujours dangereux de modifier une parole d'origine divine, de peur qu'elle ne perde son caractère sacré. Non seulement le moindre faux-sens risque-t-il d'entraîner des conséquences graves pour l'application de cette parole – et l'erreur étant humaine, le traducteur, humain aussi, ne peut manquer d'en faire quelques-unes – mais il faut également tenir compte du fait que la langue d'origine est de caractère divin, puisque c'est celle qui a été choisie pour la dictée; traduire dans une autre langue ouvre par conséquent la porte à toutes sortes de remises en question.

D'autre part, il est un aspect qui, bien que plus terre-à-terre, n'en est pas moins essentiel pour le déroulement de l'activité traduisante : la fâcheuse habitude qu'eurent certains dirigeants de faire exécuter les traducteurs pour leur travail sur les textes sacrés. Il n'est pas nécessaire, pour trouver des exemples de ces événements barbares, de remonter à la plus haute Antiquité : le XVI^e siècle voit à lui seul le martyre de deux traducteurs de la Bible, l'un anglais, l'autre français : William Tyndale et Étienne Dolet. Ces quelques mésaventures n'empêchent toutefois pas une activité de traduction foisonnante et féconde au cours des siècles.

Notons que la religion chrétienne est le seul monothéisme à entretenir ce type de rapport avec la traduction : ni l'islam, ni le judaïsme n'ont jamais reconnu de version officielle de leurs textes sacrés dans une langue autre que la langue originale. En plus d'avoir des origines et des antécédents historiques différents les uns des autres, la traduction et la diffusion des textes sacrés ont des vocations distinctes. Ainsi, pour ce qui est de la traduction du Coran, de multiples obstacles se dressent sur son chemin : l'arabe dans lequel il a été dicté par Dieu est

⁸⁰ Sherry Simon, « Antoine Berman ou l'absolu critique », *loc. cit.*, p. 22.

consubstantiel au divin, donc au-delà même du sacré. En outre, « la théorie voulant que le Coran soit inimitable, et par conséquent intraduisible, fait l'unanimité au sein de la communauté musulmane.⁸¹ »

En ce qui concerne le lien entre les grandes religions monothéistes et leur rapport à la traduction de leurs textes sacrés, Jean-René Ladmiral offre une synthèse efficace :

il serait possible de figurer un axe linéaire à l'un des pôles duquel on trouverait le Coran, où la sacralisation du texte original et de la langue-source est totale : ce serait la position extrême, où la traduction fait problème; à l'extrême opposé, le pôle où la «sacralisation» du texte-source est elle-même problématique et où, surtout, il n'y a pas de langue de Dieu, serait la version catholique de la traduction biblique. Entre ces deux *extrema*, on trouverait respectivement les versions juive et protestante de ladite traduction biblique.⁸²

Comme il le souligne, la chrétienté à elle seule porte déjà deux principes fondamentalement différents quant à l'interprétation et à la propagation des Écritures, ces documents qui sont, à la base, le même texte.

2.2.4.1 Saint Jérôme

La théorisation de la traduction de la Bible commence véritablement au IV^e siècle, lorsque Jérôme de Sidon (v. 342 – v. 420) entreprend, sous l'injonction du pape Damase, de mettre de l'ordre dans les versions existantes de l'Ancien et du Nouveau testament. Son travail s'accompagne d'un appareil critique compris dans une abondante correspondance et de notes personnelles, dans lesquelles il commente les difficultés qu'il rencontre et les approches qu'il préconise, notamment dans *De optimo genere interpretandi* (Lettre LVII), lettre à son ami Pammachius.

Pour saint Jérôme, il existe deux sortes de traduction : celle de la Bible – ou des Écritures – et les autres. Pour la première, il préconise une traduction littérale de façon à modifier le moins possible l'original et de ce fait, d'en préserver le caractère sacré. Il est en effet préférable de garder intacte la dictée divine. Pour les textes à l'extérieur du domaine du

⁸¹ Jean Delisle et Judith Woodsworth, *op. cit.*, p. 180.

⁸² Jean-René Ladmiral, « Pour une théologie de la traduction », *TTR*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 131.

sacré, toutefois, celui qui deviendra le patron des traducteurs prescrit une démarche moins extrême, une équivalence sens à sens; cette dichotomie n'est pas particulièrement étrange si l'on considère que la seule lecture de textes profanes (notamment les philosophes grecs) constitue pour lui une activité associée à des combats spirituels assortis de cauchemars, de visions et de mortification.

Pendant des siècles, après la Septante⁸³, c'est sa traduction de la Bible de l'hébreu et du grec au latin, texte connu sous le nom de *Vulgate*, qui prévaudra dans le monde chrétien. Elle sera officialisée par le concile de Trente en 1546. Notons que la croyance générale, parmi les intellectuels de l'époque, veut que « toutes les langues descendent de l'hébreu, la langue d'origine de l'humanité jusqu'à l'arrogante construction de la tour de Babel⁸⁴ ». Il s'agit en quelque sorte de la toute première métaphore sur le langage, les langues et la traduction. Saint Jérôme n'est d'ailleurs pas étranger aux formules métaphoriques; il écrit notamment, dans ses commentaires sur la traduction : « Je suis contraint de manœuvrer entre les sens littéral et allégorique comme un marin risquant le naufrage sur les récifs qui le menacent des deux côtés⁸⁵ ».

2.2.4.2 Les martyrs de la traduction

Bien sûr, la Bible en latin reste des siècles durant la seule référence permise, puisque la langue officielle de l'Église est le latin. Nous avons vu chez Julien Green quelques-unes des caractéristiques propres à chaque version de la Bible. La *King James version*, ou Bible du roi Jacques⁸⁶, emploie un langage fort différent des traductions en français de la même époque, qui à leur tour se distinguent de la Vulgate en latin, traduction de l'hébreu. Publiée pour la

⁸³ Partie de la Torah, traduite de l'hébreu au grec au III^e siècle av. J.-C. « La Septante ayant été initialement présentée comme une œuvre collective, une légende ultérieure raconte que les traducteurs, isolés les uns des autres et privés de la possibilité de communiquer entre eux, auraient néanmoins produit autant de versions identiques, preuve qu'ils auraient travaillé sous l'inspiration divine. » (Jean Delisle et Judith Woodsworth, *op. cit.*, p 167).

⁸⁴ J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, Londres, Duckworth, 1975, p. 154. Nous traduisons.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 163. Nous traduisons.

⁸⁶ La *King James version* se retrouve en texte intégral sur le site <http://www.kingjamesbibleonline.org>. On y retrouve la première version de 1611 ainsi que la version standard d'Oxford de 1769.

première fois en 1611, la Bible du roi Jacques est, en réalité, non pas le travail d'un seul traducteur mais celui d'une équipe, travail réalisé sur plusieurs années et commandité par le roi Jacques 1^{er} d'Angleterre, dont la contribution principale au projet consiste sans doute à supprimer la peine de mort visant, à l'époque, les traducteurs des textes sacrés. À partir du XVII^e siècle, elle supplantera peu à peu toutes les autres versions en anglais pour devenir, au XIX^e siècle, la version officielle des Protestants et des Anglicans.

La diffusion des Écritures auprès du peuple anglais s'inscrit en outre dans un projet politique du roi visant à établir l'hégémonie de la religion anglicane. La promotion des textes sacrés dans une langue accessible à tous, certes positive, est malheureusement contrebalancée par sa persécution des catholiques et des puritains, qui constituera une influence majeure sur la population du Nouveau Monde lorsque ces derniers préféreront fuir plutôt que de faire face à un sort peu enviable.

Un siècle plus tôt, les circonstances sont bien différentes. Pour Tyndale (1494-1536), héritier de Wycliffe et de Luther, les Écritures doivent être mises à la portée de l'homme de la rue, ce qui le met en désaccord complet avec l'Église d'Angleterre. Il compte bien profiter de la nouvelle technologie de Gutenberg pour diffuser sa traduction anglaise de la Bible, et ce sans l'autorisation des autorités du clergé. Il s'exile donc et obtient l'aide de Luther pour son projet. C'est dans la future Belgique qu'il est appréhendé, condamné par Charles Quint et brûlé au bûcher.

La traduction de Tyndale apportera à la langue et à la culture anglaises plus encore que l'accès aux textes sacrés et l'émancipation religieuse et sociale qui en découlera. La langue anglaise est truffée d'expressions, d'images et de métaphores qu'elle doit à Tyndale, qui tantôt les traduit littéralement de l'hébreu, tantôt les recrée avec les moyens du bord : *salt of the earth, scapegoat, the powers that be...*⁸⁷ À cause de l'omniprésence de la Bible chez les Anglais, ainsi que de la reprise d'une grande partie du contenu de cette version par les traducteurs de la *King James*, ces expressions sont entrées dans la langue et en font

⁸⁷ Voir à ce sujet Jean Delisle et Judith Woodsworth, *op. cit.*, p. 46-48.

aujourd'hui partie intégrante. Plus encore qu'une somme d'expressions, c'est véritablement l'essence de la nouvelle langue anglaise à laquelle Tyndale a donné naissance.

À la même époque, outre-Manche, Étienne Dolet (1508-1546), dont il est dit qu'il crée les néologismes *traduction* et *traducteur*, subit également les désagréments de circonstances adverses. Reconnu coupable d'avoir « commis, dans une traduction de Platon, deux légères fautes de sens révélatrices, d'après ses juges, de son athéisme et preuve de son hérésie⁸⁸ », Dolet est condamné au bûcher. Il est, jusqu'à un certain point, victime de la conjoncture. À la suite de la Réforme, il devient de plus en plus risqué de critiquer publiquement l'Église et l'état, qui ne voient pas d'un bon œil la diffusion populaire de certaines idées – et Dolet est dans une position de choix, étant lui-même imprimeur. Pourtant, le tempérament du traducteur n'est pas non plus étranger à son funeste destin : provocateur, voire téméraire, Dolet s'attaque à des pouvoirs trop puissants pour ses moyens – bien que bénéficiant de la protection intermittente de François 1^{er} – et en paie le prix ultime⁸⁹. Il est cependant manifeste que, bien plus qu'une hérésie au sens religieux, c'est un sacrilège politique qu'il doit finir par expier.

2.2.4.3 La traduction de la Bible au XX^e siècle

Au cours de l'Histoire, les traducteurs de la Bible et les traducteurs de textes profanes ne se sont pas souvent croisés, à quelques exceptions près. Il semble d'ailleurs qu'il en soit ainsi encore aujourd'hui. Cependant, le débat qui règne dans les théories de la traduction semble s'être propagé aux discours qui régissent la traduction de la Bible.

Au cours de la première moitié du XX^e siècle seulement, la Bible a été traduite, entièrement ou en partie, dans 500 langues ou dialectes⁹⁰. Depuis les martyres des traducteurs bibliques et les interdictions linguistiques de l'Église, bien de l'eau a coulé sous les ponts : plutôt que d'interdire aux masses populaires l'accès aux textes sacrés, on leur facilite la tâche

⁸⁸ Susanne de Lotbinière-Harwood, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁹ Voir à ce sujet Jean Delisle et Judith Woodsworth, *op. cit.*, p. 146-147.

⁹⁰ Voir Eugene A. Nida, « Principles of Translation As Exemplified by Bible Translating », dans Anwar S. Dil (comp.), *Language Structure and Translation*, Stanford, Stanford University Press, 1975, p. 24-46.

autant que possible. Pour reprendre les termes de Schleiermacher, le traducteur de la Bible amène aujourd'hui le texte vers le lecteur, et ce dans pratiquement toutes les langues de la Terre. Cette entreprise, aussi vaste que l'on peut l'imaginer, est d'autant plus compliquée qu'un certain nombre de langues n'ont pas d'alphabet. À l'instar de James Evans qui, en 1840, invente un alphabet pour transcrire la langue crie afin de faciliter l'évangélisation des peuples de la Baie James et de leur enseigner la Bible, Eugene A. Nida et son équipe doivent à plusieurs reprises mettre en œuvre une transcription linguistique complète pour arriver à leurs fins.

Les bases de la traduction biblique et les questions qu'elle soulève changent du tout au tout avec Nida. Ce linguiste américain (1914-2011) élabore des théories de la traduction, dans des perspectives sociologique et linguistique, à partir d'expériences tirées de son travail et de celui de missionnaires formés dans son Institut linguistique d'été. Il vise, ainsi que d'autres traductologues comme Georges Mounin, à « établir sur une nouvelle base les mécanismes d'*autorisation* de la traduction ... [et] en finir avec la domination du modèle philologique, à l'emprisonnement de la traduction dans un carcan de savoirs lourds et contraignants.⁹¹ »

Nida reprend les préceptes de base des traducteurs bibliques d'inspiration protestante de la Réforme selon lesquels le texte doit être non seulement accessible à tous mais lisible par tous, sans qu'il y ait une « bonne » interprétation détenue par une autorité particulière comme dans la religion catholique, par exemple. Le traducteur joue un rôle qui suit la tradition protestante dans son rapport au lecteur :

A translator of the Bible must not only provide information which people can *understand* but must present the message in such a way that people can feel its relevance (the *expressive* element in communication) and can then respond to it in action (the *imperative* function).⁹²

⁹¹ Sherry Simon, « La traduction biblique : Modèle des Modèles? », *TTR*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 113. Nous soulignons.

⁹² Eugene A. Nida cité dans Sherry Simon, « Délivrer la Bible : la théorie d'Eugène Nida », *Meta*, vol. 32, n° 4, 1987, p. 430. Nous soulignons.

La Bible est donc un message avant d'être un texte, et ne requiert donc pas d'interprétation « intermédiaire », soit d'intervention de la part du traducteur. Ce dernier doit donc se faire discret, voire effacé, de la même manière que pour la traduction « alimentaire » – également appelée fausse traduction, traduction non littéraire, non traduction⁹³ – à laquelle l'approche de Nida se compare en réalité beaucoup. En outre, pour Nida, la perte de la langue-source est irrémédiable.

De cette approche découle donc l'absence d'un sujet traduisant. Le traducteur n'existe pas, sauf dans la mesure où il exécute passivement son activité; il n'a ni visibilité, ni interprétation et ne laisse aucune trace de son passage dans l'œuvre traduite. Pourtant, sous cette négation de l'idéologie se cache, selon Henri Meschonnic, dont une grande partie des théories est fondée sur l'étude de la traduction biblique, « une idéologie, érigeant en loi un dualisme non théorisé et essentiellement théologique.⁹⁴ »

Le débat entre traductologues relève donc d'un schisme de base entre les partisans de ce que nous appellerons d'une part traduction sourcière et d'autre part traduction cibliste. Les premiers préconisent la préservation de l'esprit de l'œuvre, de la culture ou du texte d'origine, allant même jusqu'à maintenir que leur langue et leur culture propre peut bénéficier de cet apport. Ils sont particulièrement bien représentés par les Romantiques allemands et leurs traductions des textes de l'Antiquité grecque, notamment. Ceux de la deuxième catégorie s'attachent avant tout au message du texte traduit, qu'ils considèrent le mieux servi par un texte pouvant être lu comme s'il était originellement écrit dans la langue de traduction. Cette catégorie s'illustre notamment chez Eugene Nida et les traducteurs de la Bible de tradition protestante.

Cette division constitue le cadre conceptuel principal que nous identifions dans les théories de la traduction : il est en effet habituel de la considérer sous l'image d'un pôle, dont les extrémités seraient très chargées et le centre plutôt dégarni.

⁹³ Berman lui-même confère à la traduction non littéraire un statut obligatoirement cibliste.

⁹⁴ Sherry Simon, « Délivrer la Bible : la théorie d'Eugène Nida », *loc. cit.*, p. 429.

Les théories de la traduction présentent une autre division binaire : celle qui sépare la traduction de la Bible de la traduction des textes profanes. Nous avons observé quelques tendances qui caractérisent la traduction biblique depuis ses débuts, ainsi que les mouvements que celle-ci a pu donner à l'activité de traduction en général. À cause du rapport que nous entretenons avec notre langue maternelle et de l'importance de cette dernière dans la composition de notre identité, il est compréhensible que la traduction, qui touche intimement le rapport à la langue, soit indissociable des caractéristiques que nous associons au personnage de la mère. Du sacré au psychanalytique, il n'y a donc que peu de chemin à faire et les métaphores associées à la traduction le montrent bien.

2.3 Métaphores et cadres conceptuels dans le discours de la traductologie

Nous avons illustré la pensée métaphorique des traducteurs à partir de quelques exemples. Celle-ci se déploie d'autant plus que la réflexion sur la traduction s'approfondit et se nourrit de la fréquentation textuelle d'autres traductologues. En effet, le champ de la traductologie est caractérisé par une surenchère de métaphores. Georges Mounin, George Steiner, Jean-René Ladmiral et Antoine Berman, pour ne nommer qu'eux, ont employé de nouvelles métaphores pour caractériser les théories régissant la discipline : nous savons que Mounin a parlé de verres transparents et de verres colorés pour caractériser la présence ou l'absence dans le texte traduit de marques de la langue d'origine, et que Ladmiral a élaboré la fameuse catégorisation sourcier-cibliste pour illustrer l'opposition binaire entre fidélité et infidélité, loyauté (ou soumission) et trahison.

Il est clair que, dans le discours portant sur la traduction, la métaphore dynamique règne. Peut-être est-ce parce qu'elle permet à des penseurs issus de cultures parfois très différentes d'élaborer de nouveaux cadres conceptuels spécifiques à une discipline commune. Cette discipline reflète ainsi, par son fonctionnement, l'objet principal de son étude, la traduction, dans la mesure où cette dernière n'est pas un objet statique mais bien un rapport, une relation, voire un dialogue entre plusieurs parties : l'auteur et le lecteur, bien sûr, par l'intermédiaire du traducteur, mais aussi les cultures et les langues source et cible, forcément mises en présence l'une de l'autre par la seule existence de cette activité.

Ainsi que nous l'avons évoqué plus tôt, nous faisons une distinction entre les simples métaphores, isolées, et les cadres conceptuels qui regroupent des ensembles de métaphores et des isotopies sous une même vision du monde. Les cadres que nous abordons dans ce chapitre sont des thèmes généraux, parfois divisés en sous-catégories : ainsi, le thème de la sexualité comprend des sections sur la langue comme femme-objet, la soumission, l'œdipe et le viol de la langue. Les cadres conceptuels identifiés ne sont pas tous de même nature : celui de la sexualité est nettement thématique alors que le suivant, qui concerne les métaphores de mouvement, réside plutôt dans la forme du discours employé. Nous verrons ensuite le traducteur sous l'angle différent d'un guerrier, métaphore qui lui confère une activité empreinte de violence.

La figure du traître est toujours présente, en filigrane, dans ces métaphores. Au-delà de son existence conceptuelle dans les notions de loyauté et d'infidélité, le traître prend corps, dans la métaphore d'ordre sexuel, sous les traits du mari infidèle et de l'épouse volage. Le texte traduit, qualifié de bâtard, en est une représentation textuelle récurrente. Dans la métaphore guerrière, le traître est encore et toujours présent dans l'imaginaire où baigne l'ensemble de ce thème. En effet, que serait la guerre sans les espions, les agents doubles, les mouchards, les collabos et les femmes de petite vertu qui s'acoquinent avec les soldats ennemis?

Enfin, nous regroupons dans une catégorie à part les métaphores et cadres conceptuels qui ne correspondent pas à un des thèmes principaux mais qui ont été évoqués de façon particulièrement marquante et significative, et qui nous permettent de conceptualiser la traduction en dehors des perspectives traditionnelles.

2.3.1 Sexe et sexualité : de l'abus de langage

« Est-ce la philosophie qui sauvera du naufrage la traductologie qui vogue actuellement sur la mer houleuse des concepts mal définis [...] ?⁹⁵ »

⁹⁵ Jean Delisle, « Le coup dans la fourmilière traductologique de Charles le Blanc », *Atelier de traduction : Le traducteur – un ambassadeur culturel (facteur de médiation entre cultures)*, no 14, 2010, p. 199.

Charles Le Blanc met en garde contre les abus de langage courants dans le domaine de la traductologie, qui s'expriment par ce qu'il appelle des *idées de façade*; il recommande d'éviter « que le sens de la formule, fût-elle brillante et suggestive, nous tienne lieu d'opinion⁹⁶ ».

Le Blanc désigne en fait par là la tendance de certains traductologues à employer dans leurs essais une langue quelque peu hermétique, parfois doublée d'une certaine ambiguïté, et qui, plutôt que d'exprimer clairement une idée, tend à privilégier l'éclat de la formulation au détriment de son objet. Il serait difficile de le contredire sur ce point; en effet, plusieurs penseurs parmi les plus respectés – Le Blanc cite Ricœur à ce sujet – se laissent parfois entraîner sur cette pente. Jean Delisle synthétise de façon efficace la raison d'être de ce problème récurrent lorsqu'il affirme que les concepts définis et employés par la plupart des traductologues, « *altérité, éthique, étrangeté, fidélité, intuition, littéralisme, même / autre* (Lévinas), *visée du traducteur* signifient tantôt une chose, tantôt une autre selon la philosophie qui les thématise⁹⁷ ». Selon Delisle, c'est cette thématisation à vocation prescriptive, trop répandue dans les théories de la traduction aux dépens d'une réelle théorisation, qui brouille les pistes.

Cependant, il est un autre « sens de la formule » qui fait rage dans les théories de la traduction : c'est le jeu qui consiste à filer des métaphores, par des effets de style, des démonstrations d'érudition et parfois même des jeux de mots d'un goût douteux, de façon presque systématique.

2.3.1.1 La métaphore filée

Les théories de la traduction n'emploient pas que des métaphores; bien souvent, les textes reposent sur des constructions métaphoriques complexes avec des isotopies fouillées. Certains penseurs reprochent d'ailleurs aux traductologues de substituer la réflexion réelle sur

⁹⁶ Charles Le Blanc, *Le complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, p. 11.

⁹⁷ Jean Delisle, « Le coup dans la fourmière traductologique de Charles le Blanc », *loc. cit.*, p.199.

la traduction par un jeu intellectuel consistant à faire correspondre les éléments de la métaphore choisie avec l'objet analysé. Le fond est ainsi délaissé au profit de la forme.

Il est de fait regrettable, dans ce type d'analyse, de ne pouvoir inclure les textes entiers qui sont parfois de véritables chefs-d'œuvre de métaphores filées. Nous tenterons de ne pas abuser de la citation tout en cédant à la tentation d'inclure quelques passages parmi les plus représentatifs. Ainsi, Robert Larose résume de façon lapidaire l'état de la question pour introduire sa propre métaphore :

Au cours des siècles, la traduction a fait l'objet de nombreux clichés épigrammatiques où déferlent les associations avec des manteaux, traîtres, miroirs, pièces de monnaie, revers de tapisserie et femmes infidèles⁹⁸.

Il faut bien l'avouer, les tapisseries ne sont guère monnaie courante aujourd'hui. Quant aux femmes infidèles... étant donné le climat de *political correctness* qui règne par les temps qui courent, mes collègues m'ont fortement recommandé d'éviter une embardée certaine et de filer une métaphore plus « neutre », ce qui m'a amené à faire marche arrière et à choisir celle de l'automobile.⁹⁹

L'image de Larose, si elle n'est pas courante, utilise néanmoins l'approche relativement fréquente selon laquelle la traduction partage les caractéristiques d'un véhicule. Il prolonge l'analogie en évoquant le voyage que peut accomplir le sens d'une langue à l'autre, les dérapages possibles et, de façon plus générale, les comparaisons possibles sur le plan historique et économique entre une traduction et une voiture. En d'autres termes, le *regard porté* sur une voiture sert ici de métaphore au regard porté sur une traduction. Ce type de méta-métaphore fait parfois irruption chez les traductologues et relève généralement de ce que Charles Le Blanc qualifie d'abus de langage et de ce que Jean-René Ladmiral critique chez certains traductologues d'appartenance « sourcière » dont la métaphore de travail ne débouche sur rien d'autre. Chez Larose, cependant, comme chez Ladmiral d'ailleurs, il s'agit

⁹⁸ L'image du manteau (« manteau royal aux larges plis ») vient de Walter Benjamin (« La tâche du traducteur », *Œuvres I*, trad. par Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 252) et celle de la tapisserie (« l'envers d'une tapisserie de Flandres ») vient de Cervantès (*Don Quichotte*, t. 2, trad. par Aline Schulman, Paris, Seuil, 1997, p. 509).

⁹⁹ Robert Larose, « La traduction à quatre roues », *Meta*, vol. 40, n° 3, septembre 1995, p. 406.

d'un exercice humoristique qui vise à démontrer concrètement les points qu'il souligne dans les discours qu'il critique.

Il ne fait aucun doute que certains traductologues se laissent aller, justement, par de grandes envolées, au « plaisir capiteux de la formule¹⁰⁰ », à la jouissance du texte qu'ils écrivent – et c'est là, sans doute, l'une des caractéristiques de la métaphore : elle excite, elle stimule, elle procure une joie réelle à celui qui la manie. En outre, le traductologue qui fanfaronne en déployant ses talents d'écrivain tire une jouissance non négligeable de sa vanité ainsi flattée. Quelle sensation plus euphorique que de se laisser emporter par la vague du mot d'esprit exacerbé par la titillation du discours sur le sexe? La jouissance de la transgression métaphorique et le jaillissement de sens nouveaux éveille des échos barthésiens, tout comme le plaisir attendu d'un dévoilement textuel pendu au bout de la métaphore filée. À la fois provocation et défi de l'autocensure, la métaphore sexuelle met à l'épreuve notre capacité de dire sans dire, fait ressortir nos habiletés dans le maniement de la litote et de l'euphémisme.

L'une des manifestations les plus marquantes de ce phénomène est le plaisir évident que prennent certains traductologues dans leurs essais à filer la métaphore à outrance, entre autres, sur le thème du viol de la langue.

2.3.1.2 La métaphore conceptuelle de la langue comme femme-objet

Même en dehors de la traduction, la langue n'échappe pas à la métaphore de la femme offerte. Antoine Berman cite Herder, « en comparant une langue qui n'a pas encore traduit à une jeune fille vierge¹⁰¹ ». La comparaison tient à la résistance fondamentale qu'oppose une langue aux incursions étrangères, bien qu'elle doive inévitablement céder à la traduction, et Berman complète l'image en évoquant « la *visée* même de la traduction... féconder le Propre

¹⁰⁰ Claude Tatilon, *loc. cit.*, p. 111.

¹⁰¹ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 16.

par la médiation de l'Étranger¹⁰² ». À partir de cette prémisse, l'idée du viol de la langue suit, apparemment, tout naturellement...

Le viol de la langue

Dans son fameux « Sourciers et ciblistes », Jean-René Ladmiral introduit le concept de « viol » de la langue, qu'il reprendra dans « La langue violée¹⁰³ » et dans d'autres textes, en excellent provocateur qu'il admet être. Il établit une véritable allégorie autour du rapt et de la séduction, par la figure violemment phallique du traducteur ethnocentrique, de la figure féminine qu'est la langue.

C'est selon lui ce que fait la traduction sourcière dans ses excès : elle constitue un viol de la langue-cible. Pour appuyer son propos, il tisse à travers son essai par ailleurs érudit un gigantesque réseau sémantique où tout est l'occasion d'allusions peu subtiles ou de jeux de mots douteux sur le thème de la sexualité. Il est parsemé d'expressions qui sont autant de références non seulement au viol, mais à l'acte sexuel et à ses conséquences biologiques : il parle de « jouissance », de langue « consentante », de « travail fécond » et d'« accouchement¹⁰⁴ ». De même, il ne résiste pas à souligner la continuité de son allégorie jusque dans des allusions parfaitement scabreuses : « le traducteur [...] fait reluire [la langue]... (On n'en sort pas!) »; « le paradigme métaphorique d'un viol de la langue... maternelle!¹⁰⁵ ». Le couronnement de sa métaphore est sans doute son affirmation selon laquelle « il y a des rencontres qui commencent comme des viols et qui se terminent par des égarements partagés » – ou peut-être est-ce lorsqu'il déclare, dans l'article intitulé « La langue violée », au sujet du « rachat de la consentance », qu'« à cet égard la langue est bonne fille!¹⁰⁶ »

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Jean-René Ladmiral, « La langue violée », *Palimpsestes*, vol. 6, 1991, p. 23-33.

¹⁰⁴ Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », *loc. cit.*, p. 39-40.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Jean-René Ladmiral, « La langue violée », *loc. cit.*, p. 30.

Il exagère, bien sûr. C'est sans doute pour montrer les possibilités d'une telle image qu'il se laisse aller à ces envolées provocatrices. En réalité, selon Ladamiral, « cette esthétique du viol qu'on semblerait ainsi vouloir prôner n'a que la valeur d'une simple métaphore, mais non pas la solidité conceptuelle d'une véritable position théorique¹⁰⁷ ». En effet, c'est de la position de l'« école » sourcière – celle qui consiste à « violer » la langue-cible, alors que les ciblistes, eux, « se veulent éminemment respectueux du plaisir propre à la langue¹⁰⁸ » – qu'il dessine une telle caricature stylistique. Pour Ladamiral, l'idée du viol de la langue est une métaphore qui ne peut être justement que cela : une métaphore. Il la creuse jusqu'aux limites de sa portée pour montrer que la logique du viol n'est pas cohérente puisque, pour que l'œuvre fasse sens, pour qu'elle trouve un écho dans la langue-cible, cette dernière doit tout de même « consentir » à cette violence de l'étranger, ce qui en soi constitue un oxymore ! Par cette démonstration, Ladamiral montre bien qu'il reproche au discours de la traductologie ces abus de langage, tout comme Le Blanc, Meschonnic et Jean Delisle.

L'image du viol est parfois utilisée d'autres manières. Ainsi, lorsque Umberto Eco donne le titre « Violier la référence » à l'un de ses sous-chapitres de *Dire presque la même chose*, il entend par là « la façon dont une traduction respecte les actes de référence du texte original¹⁰⁹ ». Cette façon de manier la métaphore représente toutefois une rareté dans une allégorie régnante où c'est presque toujours la langue (maternelle) qui se fait violer par l'étranger (pas seulement dans le sens d'inconnu, mais bien l'étranger comme représentation de l'Autre), troublant ainsi la pureté de la filiation et risquant de donner naissance à de petits bâtards qui sont autant de métis potentiels.

George Steiner utilise, lui aussi, un cadre conceptuel qui, s'il est plus discret que la métaphore outrancière de Ladamiral, n'en imprègne pas moins son discours. Son réseau sémantique est basé sur un thème qui s'approche sans doute davantage du rapt que du viol. Ainsi divise-t-il le « parcours herméneutique¹¹⁰ », son approche du transfert de sens, en

¹⁰⁷ Jean-René Ladamiral, « Sourciers et ciblistes », *loc. cit.*, p. 39.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁹ Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁰ Voir George Steiner, « The Hermeneutic Motion », dans *After Babel*, *op. cit.*, p. 312-435.

quatre étapes : la confiance, l'agression, l'incorporation (ou assimilation) et la restitution. Sa notion d'agression trouve un écho dans l'*enlèvement* du sens proposé par saint Jérôme : « his famous image of meaning brought home captive by the translator¹¹¹ ». Sa métaphore repose sur des images comme l'étrangeté tantôt hostile, tantôt séductrice, ainsi que la tristesse ressentie par le traducteur après la réussite, comparable à la tristesse « augustinienne qui suit les actes apparentés de possession érotique et intellectuelle¹¹² ». Il utilise ou identifie également, dans le même texte, d'autres métaphores intéressantes : l'ingestion, la contamination ou la contagion, ainsi que des dynamiques comme le va-et-vient du piston, l'invasion et le mouvement des « flèches de sens¹¹³ » qui se déplacent dans les deux directions.

Malgré toutes ses résonances freudiennes, la métaphore du viol de la langue ne date pas du XX^e siècle. Il se trouve que des penseurs se penchent sur les problèmes de la traduction et évoquent la violence et la souillure portées à leur langue maternelle depuis aussi longtemps que les Romantiques allemands. En 1833, Désiré Nisard, critique littéraire et traducteur de grands classiques latins comme Sénèque, Cicéron et Quintilien, établit une catégorisation des deux types de traduction. Il met en scène une métaphore dynamique, partant des principes jumeaux de la fidélité et de la beauté, dans laquelle il inscrit par exemple la question de savoir si l'on peut dire, pour « un mot marié à un autre, contre les rites et coutumes : 'Ceci est un adultère'¹¹⁴ ». Selon lui, en outre, un traducteur qui viole la langue ne doit pas le faire « avec hésitation et scrupule¹¹⁵ » mais avec l'assurance d'un choix assumé.

Réfutation féministe de la métaphore régnante

Nous avons vu au chapitre précédent que Susanne de Lotbinière-Harwood s'efforce de déraciner la métaphore sexuelle misogyne régnante dans le domaine en s'attaquant en

¹¹¹ *Ibid.*, p. 314.

¹¹² *Ibid.* Nous traduisons.

¹¹³ *Ibid.*, p. 318. Nous traduisons.

¹¹⁴ Désiré Nisard, « D'un commencement de réaction contre la littérature facile à l'occasion de la Bibliothèque latine-française de M. Pancoucke », *La Revue de Paris*, vol. 57, 1833, p. 276.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 283.

premier lieu à la notion de fidélité. Cette contrainte représente, selon elle, l'antithèse de la liberté et dont l'imposition au corps de la femme dans la société patriarcale est transférée et reflétée dans le discours paternaliste prescriptif relatif à l'activité traduisante, principalement dans la notion même des « belles infidèles ». Le titre même de son ouvrage principal, *Rebelle et infidèle*, reprend l'expression séculaire et lui inflige une distorsion évocatrice du contenu de cet ouvrage. Il est intéressant de constater que si la partie française de ce titre bilingue s'attaque franchement à la métaphore régnante en reprenant son propre langage, sa partie anglaise – *The Body Bilingual* – établit d'emblée un rapport étroit entre langue et corps, rapport qui sera développé pour montrer la profondeur physiologique à laquelle est ancrée la perception du monde qui nous entoure.

Plusieurs autres traductrices et traductologues, notamment au Canada, relèvent l'aspect paternaliste du discours sur la traduction. Le rapprochement entre le texte et le corps féminin ne date pas d'hier, comme le montre Lori Chamberlain, qui souligne l'acte de séduction dépeint dans ce poème du XVIII^e siècle figurant dans un traité sur la traduction :

« Unless an author like a mistress warms,
How shall we hide his faults or taste his charms,
How all his modest latent beauties find,
How trace each lovelier feature of the mind,
Softening each blemish, and each grace improve,
And treat him with the dignity of Love?¹¹⁶ »

Chamberlain note que, si les rôles sexuels sont ici quelque peu emmêlés, le traducteur prend néanmoins ici la place du séducteur et c'est l'auteur qui, par son association avec une féminisation du texte même, devient l'objet passif de la séduction. À l'époque des Belles infidèles, cette citation illustre bien la fonction complètement non ethnocentrique des traductions. Pourtant, il n'est pas question de violence et la séduction semble se passer dans la « dignité de l'amour ». Le texte est-il victime consentante?

¹¹⁶ Thomas Francklin cité dans Lori Chamberlain, *loc. cit.*, p. 308.

2.3.1.3 Soumission, passivité et perspectives psychanalytiques

Dans bien des cas, la perspective de la traduction articulée autour du « sacré » est indissociable de la perception de la traduction comme inscrite dans une logique psychanalytique, qu'elle la complémente ou s'y oppose. Serge Gavronsky résume bien cette proximité en montrant comment le rôle traditionnel du traducteur invisible et inférieur s'inscrit dans la perception « sacrée » de la traduction :

There is, in the first place, the traditional definition of the translator as the passive re-coder, the one who considers himself inferior to the writer, who holds to a metaphysical interpretation of the term 'original', and therefore ascribes to the text a semi-sacred status, who sees himself as its protector, worshipping it from a distance introduced by his own willful diminution vis-à-vis the mother text.¹¹⁷

Il souligne ensuite la façon dont l'approche psychanalytique se superpose, tout en s'y opposant, au traitement des éléments du texte, de l'œuvre et de la langue considérés comme sacrés. Il s'agit d'un véritable rejet, comparable à celui qui est subi par les grandes institutions dans la deuxième moitié du XX^e siècle :

In this operation, the translator represses his 'délire de toucher', observes the original as if it were a primal authority protected by civilization's most universal prohibition – the one against incest. The second argument considers the translator as the one who, consciously or unconsciously, rejects this metaphoric prohibition, overcomes the taboo placed on it, and in a Nietzschean disregard for Christian-cultural traditions, becomes aggressively self-affirmative as he transforms the passive introduction-translation into an act of creation.¹¹⁸

La prise de parole du traducteur est donc assimilée au rejet de cette « deuxième » dichotomie métaphorique. Différente en cela de la polarité traditionnelle sourcier-cibliste, qui permet tout de même, ne serait-ce qu'en théorie, une certaine gradation, cette dernière est réellement de l'ordre du binaire : métaphore ou non-métaphore. En exhortant à reléguer aux oubliettes l'invisibilité du traducteur, l'auteur rejette cette dernière comme une valeur désuète, contraire au sens des temps modernes, mais aussi comme une forme de soumission qui n'a plus sa place dans le travail de création qu'implique la traduction.

¹¹⁷ Serge Gavronsky, « The Translator: From Piety to Cannibalism », *SubStance*, vol. 6, n° 16, été 1977, p. 53.

¹¹⁸ *Ibid.*

Or, au centre de cette réflexion se trouve, encore une fois, la notion de fidélité. Tout comme Lotbinière-Harwood appelle à la prise de parole au nom d'une libération assimilée au féminisme, Gavronsky, comme bien d'autres après lui, tente de dégager les théories de la traduction de la binarité traditionnelle qui leur nuit, voire qui les paralyse. La fidélité, associée à l'amour conjugal dans la perspective du mariage bourgeois traditionnel, devient la solution systématique aux problèmes apparemment posés par la visibilité du traducteur : rébellion, autonomie, agressivité, bouleversement des codes.

Les cadres conceptuels de la soumission et de la passivité sont également réactivés chaque fois que le traducteur se voit attribuer des qualités féminines. La traductologue féministe Luisa von Flotow évoque ainsi avec humour la « position habituelle de missionnaire¹¹⁹ » de la traduction au Canada, allusion à son rôle à la fois banal, passif et effacé.

Albert Bensoussan caricature lui aussi cet état de fait dans une prose poétique allitérative qui fait écho à la dénonciation des abus de langage de L'Admiral :

Traduire, s'introduire dans l'autre et être introduit en incessant litige. [...] Femelle, même s'il est parfois amazone. Pris prisonnier, enferré, enserré. Ne s'appartient plus. Aliéné, absorbé et ravi, dépossédé de propos propre. Parole de l'autre, l'auteur, *l'autreu*, la hauteur. Le traducteur est inférieur, postérieur, postsynchronisé. Il rend en son langage l'auteur publiable, mais il est oubliable. [...] Le traducteur n'est que voix de passage.¹²⁰

On retrouve chez plusieurs penseurs cette caractérisation du traducteur comme femme dans le couple auteur/traducteur, même au-delà de la sexualisation du discours. Il est ainsi parfois question des enfants bâtards du couple, comme nous l'avons vu sous la question de la fidélité, comme pour un couple dans une relation d'inégalité, dont l'homme est le maître et la femme l'esclave, par exemple.

¹¹⁹ Luisa von Flotow, « Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories », *TTR*, vol 4, n° 2, 1991, p. 82. Nous traduisons.

¹²⁰ Albert Bensoussan, *op. cit.*, p. 11.

La métaphore à thème psychanalytique de l'acte de traduction, notamment sur le thème incestueux, est particulièrement courante dans les premiers temps de la traductologie, soit dans les années 1970 et 1980. Du viol de la langue maternelle à la patrie culturelle, de l'étranger qui pénètre le texte à l'œuvre qui s'ouvre à l'Autre, le discours sur la traduction est imprégné, comme nous l'avons vu, d'une gamme de métaphores des plus figées aux plus dynamiques. On y retrouve, plus facilement peut-être que sous le thème religieux, deux grands mouvements : celui, plutôt passif, consistant à faire passer sans heurt le texte étranger dans la langue maternelle, et l'autre, actif voire agressif, qui est un acte de re-création. Seule cette dernière posture permet au traducteur de devenir un agent, donc quelqu'un qui *agit* sur l'œuvre et le texte, plutôt qu'un objet – filtre, conduit ou piston – qui en subit les mouvements.

La traduction s'avère être un dispositif qui met au jour notre mode d'investissement des textes et [...] de l'ordre de ce qui intéresse la psychanalyse, dans la mesure où ce qui ne nous était pas conscient apparaît dans le traitement concret des difficultés et des problèmes « complexes » que rencontre au jour le jour la pratique traduisante et, donc, aussi, éventuellement dans l'emportement passionnel des conflits dont on a vu qu'elle se montre être l'occasion.¹²¹

Les exemples abondent donc en ce qui concerne la présence freudienne dans l'imaginaire des traductologues et des traducteurs. Même si, aujourd'hui, le thème psychanalytique se présente de façon plus discrète qu'à l'époque des poststructuralistes, s'il s'insère dans d'autres images, sous forme d'allégories, plutôt que d'être exprimé en longueur, comme c'était le cas dans les premiers textes de Ladmiral, il est néanmoins toujours présent. La langue n'est décidément jamais très loin de la mère, et le rapport de protection que cette dernière suscite chez bon nombre d'individus semble s'appliquer naturellement à l'autre.

2.3.2 Violence et pillage : le traducteur guerrier

La métaphore du viol de la langue maternelle caricaturée par Ladmiral est une notion sourcière. Cependant, la violence dans la traduction, comme dans tout contact entre cultures et langues différentes, est loin d'être un monopole du « clan » sourcier.

¹²¹ Jean-René Ladmiral, « Pour une théologie de la traduction », *loc. cit.*, p. 125.

Les rapports entre deux langues sont facilement comparés aux notions de rapt, de pillage et, de façon générale, de guerre entre les peuples. L'image du traducteur guerrier est certes bien loin des théories auxquelles nous sommes habitués aujourd'hui, favorisant souvent les traductions ethnocentriques ou laissant du moins passer dans la langue et dans le texte cibles une certaine quantité d'éléments étrangers. Cette idée qui contient une certaine saveur antique, « métaphore guerrière de l'invasion et de l'incursion que les premiers théoriciens du langage avaient déjà adoptée pour parler de ces traductions qui procèdent d'une volonté hégémonique d'acculturation, d'annexion, ou de naturalisation qu'on désigne aujourd'hui sous le terme polysémique d'adaptation¹²² », est en effet l'image qu'utilisait Saint Jérôme au IV^e siècle pour désigner le mouvement selon lequel le traducteur, culturellement agressif, s'introduit dans l'autre langue et en ramène le sens.

Ce concept du traducteur guerrier, que reprend George Steiner dans sa métaphore du rapt pour illustrer les possibilités théoriques de la traduction, se rapproche à la limite de l'image du coucou qui s'approprie le nid d'un autre oiseau pour faire élever ses rejetons par autrui. C'est l'idée du parasite invétéré qui pille la culture de l'Autre sans la respecter le moins du monde.

2.3.2.1 Le pirate

Pascale Nardin se sert de l'exemple utilisé par Erik Orsenna dans son roman *Deux étés*, dans lequel l'action de piratage du traducteur (qu'il qualifie en fait de « corsaire ») est ainsi illustrée :

Quel est le travail du corsaire? Quant un bateau étranger lui plaît, il l'arraisonne. Jette l'équipage à la mer et le remplace par des amis. Puis hisse les couleurs nationales au sommet du plus haut mât. Ainsi fait le traducteur. Il capture un livre, en change tout le langage et le baptise français.¹²³

¹²² Pascale Sardin, « Les traducteurs [de théâtre] sont-ils [nécessairement] des corsaires? Trois dramaturges irlandais à l'épreuve du feu (John Millington Synge, Samuel Beckett, Brian Friel) », *Palimpsestes*, vol. 16, 2007, dir. Christine Raguet, p. 31-32.

¹²³ Cité dans Pascale Sardin, *loc. cit.*, p. 31.

Ce thème, qui est en quelque sorte une illustration critique d'un ultra-cibliste de très mauvais aloi, n'est heureusement plus très en vogue dans les théories de la traduction. Cela ne signifie pas pour autant que le piratage culturel n'existe pas. Nardin souligne que c'est à peu près l'approche qui règne dans la traduction théâtrale. Plus que des traductions ciblistes, ce sont en réalité, bien souvent, des adaptations qui ont pour but principal de plaire à leur public cible. Il existe, en particulier, un échange très dynamique entre les dramaturges et traducteurs gaéliques et ceux de France et du Québec, notamment des auteurs irlandais comme Brian Friel (*Dancing in Lughnasa*), traduit en France par Jean-Marie Brisset¹²⁴, ou Michel Tremblay, dont la pièce *Les Belles-sœurs* a été adaptée pour l'Écosse par Martin Bowman et Bill Findlay sous le titre *The Guid Sisters*¹²⁵.

Au-delà de ces adaptations, qui servent parfois des buts bien précis, comme l'élévation à la sphère littéraire de la langue populaire dans le cas de la traduction de Bowman et Finlay, il est d'autres types de « piratages » moins nobles et culturellement suspects. Au cinéma, par exemple, les adaptations sont légion, surtout à Hollywood. De nombreuses comédies françaises ont été adaptées – en réalité, refaites – pour un public américain, depuis les comédies les plus connues de Francis Veber (*La chèvre*, 1981 *Le jouet*, 1983, *Le dîner de cons*, 1998) en passant par des classiques des années 1970 et 1980 : *Trois hommes et un couffin* (Coline Serreau, 1985), *La Cage aux folles* (Édouard Molinaro, 1978) et bien d'autres encore. Récemment, quelques films suédois ont été « adaptés » en films américains : *Låt den rätte komma in* (2008), du réalisateur Tomas Alfredson (*Morse* en français), devenu *Let me in* (2010), de Matt Reeves (*Laisse-moi entrer* en français), ainsi que la trilogie *Millenium* (2009), de Niels Arden Oplev, récupérée par David Fincher (2011).

Si dans ces derniers, les éléments culturels sont généralement respectés – le film se déroule en Suède, les patronymes suédois sont conservés et la distribution comprend même quelques acteurs suédois – la grande majorité des films adaptés pour le public américain fait acte de piraterie. Plus encore qu'une adaptation, on pourrait parler de naturalisation, voire de

¹²⁴ Voir l'article de Pascale Sardin, *loc. cit.*, p. 34-37.

¹²⁵ Voir à ce sujet Martin Bowman, « Traduire le théâtre de Michel Tremblay en écossais », *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, n° 27, 2000, p. 91.

jeu d'équivalence : l'acteur, Pierre Richard par exemple, est remplacé par son *équivalent* américain, disons Richard Pryor. Si l'action se déroule à Paris dans l'original, il est fort probable qu'elle sera transposée à New York. De toute façon, elle a toujours lieu aux États-Unis, dans des circonstances qui sont équivalentes à celle de l'original, mais qui ne révèlent rien du caractère d'adaptation de l'œuvre finale; d'ailleurs, le public n'est généralement pas au courant de l'origine du film, celle-ci ne faisant pas partie de la campagne publicitaire qui l'entoure. Enfin, l'humour des situations est modifié pour faire d'une comédie française son équivalent : une comédie américaine.

2.3.2.2 La mort

Si l'image du traducteur guerrier, pirate ou corsaire suggère généralement une agression sur le texte source, donc de l'étranger, au profit du texte ou de la langue cible, donc de l'identité propre, il est une image qui s'applique sans tenir compte de l'inclination du traductologue : celle de la mort.

L'image du traducteur guerrier est encore présente dans la traduction perçue comme une exécution, ou encore comme « duel à mort où périt inévitablement celui qui traduit et celui qui est traduit¹²⁶ ». Cette image de A. V. Schlegel, en plus de bien montrer que le thème de la mort ne date pas du XX^e siècle dans les théories de la traduction, évoque cette notion d'intraduisibilité sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Comme toujours, le traducteur a de lourdes responsabilités sur ses épaules. Pour Jean-Noël Schifano, traducteur des romans d'Umberto Eco, c'est tuer l'écrivain que de produire une mauvaise traduction. Pour éviter cet assassinat, il faut user de précautions et « dire presque la même chose, et en mieux si possible¹²⁷ ». Valéry Larbaud quant à lui emploie la métaphore de la mort dans un contexte presque évangélique. La responsabilité est tout aussi grande mais elle consiste, chez lui, afin de réellement compléter une traduction, à tuer le texte

¹²⁶ A. V. Schlegel cité dans Albert Bensoussan, *op. cit.*, p. 57.

¹²⁷ Jean-Noël Schifano cité dans Marianne Payot, *loc. cit.*, p. 64-67. Soulignons que *Dire presque la même chose* est justement le titre de l'essai d'Eco sur la traduction paru en 2007; il ne s'agit pourtant pas de la phrase de Schifano mais bien de celle de Myriem Bouzaher, qui traduit les essais de l'écrivain.

et à le ressusciter. Il est clair, dans ce dernier cas, que le traducteur joue un rôle plus qu'actif dans le processus. Le texte traduit deviendrait-il donc semblable à un Messie, endossant par là une fonction rédemptrice?

Enfin, Jean-René Ladmiral emploie lui aussi cette image, évoquant « cette mort des signifiants de langue-source qui est le préalable à la réincarnation des signifiés en langue-cible¹²⁸ ». Il signe ainsi l'élimination définitive de toute approche sourcière, puisque rien du texte original ne subsistera dans l'opération.

2.3.3 Métaphores de spatialisation

Nous savons que l'appréhension du réel est basée sur une forme de pensée métaphorique. Une grande partie de cette pensée, perçue à travers notre corps, est exprimée par rapport à notre réalité physique : « la rotation de la Terre (le trajet du soleil à l'horizon), le mouvement des étoiles, et le cycle naturel des saisons [...], la corrélation entre le poids moyen d'un être humain, la force de gravité et la position verticale du corps¹²⁹ ». Il peut s'agir par exemple d'une polarité haut-bas sur laquelle nous calquons les sensations de bonheur et de malheur (haut : elle flotte, elle est au septième ciel; bas : elle se traîne) ou le statut (haut : on l'a porté aux nues; bas : on le traîne dans la boue). Il peut aussi s'agir d'une réalité physique plus complexe, qui peut inclure l'espace-temps, par exemple un argument présenté comme un voyage (en l'occurrence une randonnée) : suivre le fil; s'écarter du sujet; partir dans toutes les directions; se tenir loin des sentiers battus; revenir sur le sujet.

Notre environnement n'est pas le seul objet de cette métaphorisation expérientielle. Un processus relativement abstrait, comme l'argument de l'exemple précédent, est appréhendé et exprimé en termes d'une réalité physique. Il semble que plus le concept est abstrait, plus il génère d'images pour l'exprimer. Les notions théoriques ne se soustraient donc pas à ce processus mental, et il pratiquement impossible de présenter une idée, qu'il s'agisse de

¹²⁸ Jean-René Ladmiral, « Sourciers et ciblistes », *loc. cit.*, p. 36. Il ajoutera d'ailleurs que « la métaphore 'mort et réincarnation' fournit un paradigme d'analyse utile pour la réflexion traductologique ».

¹²⁹ Youri Lotman, *La Sémiotique*, trad. par Anka Ledenko, Limoges, PULIM, coll. « Nouveaux Actes Sémiotiques », 1999, p. 22.

sémiologie, de philosophie, de traductologie ou de tout autre domaine abstrait, sans avoir recours aux métaphores de spatialisation – et ce, quelle que soit la langue. Nous établissons deux catégories principales de métaphores de spatialisation dans le discours théorique : la forme, statique, et le mouvement, qui peut se décliner sous la forme d'un transport ou d'un mouvement mécanique, ou encore d'une évolution.

2.3.3.1 Formes et dimensions dans le discours

Le discours de la sémiologie et de la sémiotique, en particulier, a souvent recours à des formes, bi ou tridimensionnelles, depuis Saussure mais surtout au moment de son épanouissement chez les structuralistes.

Les triangles sont fort appréciés en sciences humaines et en philosophie, notamment le triangle sémiotique peircéen et le triangle œdipien freudien et lacanien. D'autres formes sont évoquées et utilisées au fil des discours, faisant parfois intervenir une dimension temporelle, comme chez Laurent Lamy qui place « le 'devenir des langues' au point de convergence du cône temporel qui s'actualise dans l'interrègne entre original et traduction.¹³⁰ » L'une des formes les plus frappantes est toutefois la sémiosphère de Youri Lotman.

La sémiosphère telle que la définit Lotman représente un univers culturel aux frontières poreuses, qui peut être assimilé graphiquement à une cellule animale ou, selon la préférence de Lotman, à une biosphère. Son noyau correspond aux institutions et aux normes et sa marge, région périphérique en contact avec l'extérieur, constitue la « zone du dynamisme sémiotique¹³¹ » qui fournit la tension indispensable au mouvement et au renouvellement constants de la culture. Cette sphère est animée de flux divers, comme le mouvement de la marge vers le centre – ainsi, il arrive souvent que des pratiques, langues ou formes d'art considérées comme marginales finissent par devenir institutionnalisées, comme au siècle dernier le cinéma ou, aujourd'hui, les arts du cirque, le rap et même le graffiti.

¹³⁰ Laurent Lamy, *loc. cit.*, p. 251.

¹³¹ Youri Lotman, *op. cit.*, p. 26.

Contrairement à la rigidité du centre, on retrouve dans les marges un bouillonnement découlant du contact avec les sphères environnantes. Ces marges, nourries par les frontières d'éléments extérieurs, d'idées nouvelles, « contaminées » par d'autres sphères et d'autres langages, mettent en contact des éléments qui assurent une constante production de sens et dont le rôle est prépondérant dans la constitution et l'évolution de la sphère sémiotique.

Si la sémiosphère ne représente pas directement le mouvement de la traduction ou du traducteur, comme c'est le cas pour beaucoup d'images employées en traductologie, la traduction y joue en revanche un rôle essentiel. La frontière de la sémiosphère, contiguë à ses marges, exerce en effet une fonction de décodage et d'encodage des éléments extérieurs qui permet ensuite à ces derniers d'être intégrés à la culture contenue à l'intérieur de la sphère.

La sémiosphère est elle-même métaphorisée puisque Lotman la compare tantôt à une cellule animale, tantôt à un astre, tantôt à un écosystème. En somme, l'image de la sphère est particulièrement efficace. D'une part, elle constitue un cadre qui peut être conceptualisé sous les traits de nombreux éléments biologiques et se prête donc à une métaphorisation « naturelle » facile à se représenter. D'autre part, elle évoque en l'occurrence un concept « complet », puisque le cercle est généralement associé à la perfection et à l'auto-suffisance. Enfin, bien qu'elle se présente comme forme tridimensionnelle, la sémiosphère comporte une dimension temporelle et un ensemble de flux internes incontournables qui la place également dans la catégorie des métaphores de mouvement.

2.3.3.2 Transport et mouvement mécanique

Beaucoup employée dans les théories de la métaphore, l'image du transport, ou transfert, d'une langue et d'une culture à l'autre est très présente également dans le discours de la traduction. Déjà utilisée, comme nous l'avons vu, par Aristote et par Dumarsais, le thème du transport évoque un dynamisme dans l'opération effectuée par l'esprit qui est ainsi comparé au mouvement du corps.

Cette ressemblance implique un intéressant rapprochement épistémologique entre les objets « déplacés » ainsi qu'entre les lieux d'origine et de destination respectifs de ces déplacements. En traduction, nous l'avons vu, l'origine de ce déplacement est peu précis; il

s'agit, en gros, de la sémiosphère de l'auteur – sa culture, sa langue, son œuvre et son texte ou bien, selon l'argument du théoricien, l'un ou l'autre de ces éléments – alors que sa destination est, encore une fois approximativement, la sémiosphère du lecteur final, c'est-à-dire le lecteur de l'œuvre traduite. L'objet « déplacé » est le texte, bien sûr, et la constitution du cortège qui doit l'accompagner – la part de l'auteur, le droit d'interprétation du lecteur, les références métatextuelles et culturelles, le style et, justement, les métaphores – occupe une place essentielle dans les débats entre traductologues. Notons que, pour les Romantiques allemands, et en particulier Schleiermacher, le transport met plutôt en cause les personnes du lecteur et de l'auteur : une traduction doit amener le lecteur vers l'auteur, ou encore amener l'auteur vers le lecteur¹³². Par comparaison, dans le discours sur la métaphore, le transport concerne, pour reprendre la phrase de Diller, « des attributs appartenant à un certain domaine, qu'on appellera domaine-source, [vers] un autre domaine, appelé domaine-cible, dans le but de pouvoir conceptualiser ce domaine-cible¹³³ ».

Nous avons évoqué à de nombreuses reprises le rapport entre cible et source en traduction et en traductologie, rapport qui relève d'une terminologie généralement acceptée et utilisée aujourd'hui par l'ensemble des penseurs et des praticiens de la traduction. Notons que cette terminologie, également employée par les théoriciens de la métaphore, suggère en outre un mouvement entre deux points. Il s'agit, pour ces derniers, de « mettre en relation deux objets cognitifs d'une certaine manière. L'un alors appelé la 'source' de la métaphore, exprime un aspect de l'autre, qui devient la 'cible' de la métaphore.¹³⁴ » La traduction est ainsi appréhendée comme une dynamique où le traducteur devient soit un vaisseau par lequel l'opération s'accomplit plus ou moins d'elle-même – un véhicule, comme dans la métaphore de l'automobile évoquée plus tôt où le traducteur est à peu près absent puisque la traduction

¹³² Voir à ce sujet l'article d'Anthony Pym intitulé « Schleiermacher and the Problem of *Blendlinge* », cité plus haut. Il y expose les questions de mouvement chez Schleiermacher, en soulignant notamment qu'il est bien possible d'effectuer deux mouvements en même temps puisque l'auteur et le lecteur dont il s'agit ici ne sont pas de vrais personnages physiques mais des sujets, ce qui permet au traducteur de « danser sur plusieurs endroits, à la fois vers l'avant et vers l'arrière, sans être lié à un 'je-ici-maintenant' autorial » (p. 11, nous traduisons).

¹³³ Anne-Marie Diller, *op. cit.*, p. 210.

¹³⁴ Stéphane Ferrari, *op. cit.*, f. 14.

« voyage » entre les langues –, soit un agent qui, selon cette même métaphore, prend cette fois une place dirigeante au volant du véhicule.

Ainsi, dans l'exemple de l'automobile de Larose, cité précédemment, on pourrait penser que la métaphore de l'automobile ne confère pas au traducteur la possibilité d'être agent dans le processus de traduction, le reléguant ainsi au rôle d'objet passif prôné par plusieurs penseurs. Larose conclut cependant sa démonstration en soulignant que c'est bien derrière le volant qu'il veut en fait placer le traducteur, après, en outre, un examen de ce qui se trouve sous le capot. Il s'agit donc en fait d'un traducteur actif, responsable et enfin aux commandes de son véhicule.

C'est aussi à cette métaphore de mouvement qu'est liée la notion de passeur. Sous son jour le plus imagé, elle évoque une barque sur une rivière que seul le traducteur peut permettre de traverser. Ce dernier prend alors les fonctions de guide, doté d'une connaissance et d'un pouvoir que l'on sollicite, mais demeure cependant lié à son seul rôle, qui est de faire passer le texte, ou encore le sens, ou même l'œuvre, d'une langue à l'autre. Dans cette image, l'eau tient lieu d'obstacle à traverser, c'est pourquoi nous n'établissons pas de rapprochement avec la métaphore aquatique. Notons par ailleurs que le passeur, qui est de par sa fonction toujours en mouvement entre deux « mondes », n'appartient donc réellement ni à l'un ni à l'autre mais bien à l'entre-deux figuré par la rivière¹³⁵.

L'un des mouvements mécaniques les plus évocateurs, à part celui du piston, est la course du pendule évoquée notamment par Louis Jolicœur dans son ouvrage cité précédemment, *La sirène et le pendule*. Cette image ne concerne que le traducteur, qui oscille entre les deux pôles, source et cible, traduction ethnocentrique et traduction hypertextuelle. Le mouvement est constant et la traduction qui en découle penche toujours un peu de chaque côté : c'est l'usage de la cohérence qui, à la fin, oriente les choix qui donneront lieu à un processus de traduction efficace et à un texte final satisfaisant.

¹³⁵ Nous verrons plus en détail, au chapitre suivant, toutes les ramifications de la métaphore du passeur.

2.3.3.3 La sémiophagie

Suite logique du déplacement à *partir de et vers*, le rapprochement de l'autre pour le ramener « chez soi » figure également en bonne place dans le discours sur la traduction. Ce mouvement est tantôt présenté de façon mécanique, comme sous l'image d'une action de piston ou de pendule, tantôt comme la lente phagocytose de l'objet d'altérité évoquant le processus organique d'une cellule ou d'une étoile de mer. La traduction d'un ouvrage permet de « pénétrer en lui plus profondément que nous pouvons le faire par la simple lecture, c'est le posséder plus complètement, c'est en quelque sorte nous l'approprier¹³⁶ ».

Là encore, ne serait-ce qu'à cause du vocabulaire dont elle fait usage, la métaphore peut être filée sous un angle sexuel; cependant, nous pouvons argumenter que le cadre conceptuel en est un, plus vaste, d'absorption, rappelant notamment le mouvement d'anthropophagie littéraire brésilien des années 1920¹³⁷. Ce processus, que nous désignerons par le nom de sémiophagie, évoque une digestion permettant de s'approprier des nutriments culturels pour se nourrir soi-même. Ainsi, l'Autre disparaît sous sa forme première mais se retrouve, toujours présent, sous d'autres formes et d'autres manifestations.

L'absorption alimentaire remplace parfois la métaphore sexuelle dans le discours portant sur la traduction. Ainsi, Sherry Simon relève l'emploi séculaire de l'image du noyau, qui revient périodiquement, depuis la préface de la Bible King James (1611) jusqu'aux écrits de Nicole Brossard en passant par l'œuvre de Walter Benjamin.

Dans le premier cas, l'action de la traduction est décrite comme « [brisant] la coquille pour qu'on puisse goûter le fruit¹³⁸ » – une révélation, un dévoilement du texte exprimé par d'autres images semblables : « la traduction ouvre la fenêtre afin de laisser entrer le jour, [...] écarte le rideau afin qu'on puisse plonger le regard dans l'endroit le plus saint, repousse le

¹³⁶ Valéry Larbaud, *op. cit.*, p. 74.

¹³⁷ Né en 1922, le mouvement d'anthropophagie littéraire repose sur l'idée d'une absorption de tous les éléments constitutifs de la sphère culturelle brésilienne et donne lieu, par une véritable digestion de ceux-ci, à la culture brésilienne.

¹³⁸ Sherry Simon, *Le Trafic des langues*, *op. cit.*, p. 193. Simon cite ici la traduction faite par Berman, dans *Les Tours de Babel*, de cette préface.

couvercle du puits afin qu'on puisse atteindre l'eau¹³⁹ ». Il s'agit bien sûr d'une traduction qui permet à la population de prendre connaissance d'un texte, obscur pour qui ne connaît pas le latin, sans avoir recours à l'interprétation d'intermédiaires. La révélation effectuée par la traduction relève avant tout du don de la connaissance; en conférant la capacité de s'informer directement, elle offre une nouvelle liberté sémiotique.

Dans le deuxième cas, ce sont les mots, voire les sèmes, qui sont « dans la bouche comme de petits noyaux¹⁴⁰ », que la narratrice – qui est aussi traductrice – « croque, [qu']elle crache [...] faisant travailler sa langue autour de la présence de ce 'corps solide qu'il fallait après un certain temps rejeter en avançant la langue'¹⁴¹ ». Il s'agit alors d'une appréhension corporelle du texte et de la traduction qui s'approche d'un traitement érotique. Qu'ils soient assimilés ou rejetés, les noyaux sont des *corps étrangers* qui font sentir leur présence dérangeante, voire irritante, dans la chair comestible du texte. La traductrice mange les mots pour en dégager le sens mais aussi pour ressentir ce qui peut rester du texte original et ce qui doit en être retiré pour obtenir la substance la plus savoureuse possible.

Dans un cas comme dans l'autre, le sens est comparé à une promesse gourmande, révélée par le retrait d'une coquille ou mastiquée pour en extirper la substantifique moelle.

L'image du noyau employée par Walter Benjamin recoupe les deux images : fruit et enveloppe, noyau et écorce. Il illustre ainsi les rapports entre les diverses composantes du texte et de sa traduction. Pour Benjamin, « on peut définir ce noyau essentiel comme ce qui, dans la traduction, n'est pas à nouveau traduisible. [...] Dans l'original, teneur et langage forment une unité déterminée, comme celle du fruit et de l'enveloppe.¹⁴² » Il ne s'agit plus de consommer le fruit; ce dernier est simplement utilisé comme métaphore végétale tournant autour du principe d'un noyau invisible et intouchable, d'une part, et qui constitue d'autre

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Nicole Brossard, *Le Désert mauve*, citée dans Sherry Simon, *Le Trafic des langues*, op. cit., p. 82.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴² Walter Benjamin, op. cit., p. 252.

part une entité indivisible à la base même du fruit dont la chair y adhère sans pourtant s'y confondre.

Cette métaphore, qui n'est pas la plus courante dans le discours de la traductologie, présente néanmoins un grand intérêt théorique comme approche du rapport à l'Autre. Nous l'explorerons d'ailleurs plus en détail dans un autre chapitre.

2.3.3.4 Mutations et évolutions

À la métaphore de mouvement de type biologique – qui s'oppose au mouvement mécanique –, réellement organique dans le cas de la sémiophagie, nous en ajoutons une autre qui tient compte d'une évolution dans le temps. Antoine Berman parle ainsi de métamorphose. Dans *L'Âge de la traduction*, il présente cette altération comme une approche originale, contraire à celles qui font appel au mouvement physique pour représenter soit l'acte traduisant proprement dit, soit l'action du traducteur. La métamorphose serait le contraire du déplacement exogène dans la mesure où « la traduction n'est pas translation, déplacement d'un point A à un point B, mais mutation endogène de l'œuvre exposée à un 'milieu' exogène : transmutation ou [...] transcréation¹⁴³ ».

Toujours dans le domaine de la mutation, Laurent Lamy, inspiré par Berman et par Benjamin, met en exergue une véritable allégorie de la théorie darwinienne dont ne manque ni l'évolution, ni la sélection « culturelle », et par laquelle il observe « la migration des œuvres à travers les divers polysystèmes traductionnels¹⁴⁴ ». Ce cadre, selon lui, est déjà présent chez Walter Benjamin, qui parle de la traduction comme « survie ».

Enfin, le mouvement du corps humain, difficile à placer dans l'une ou l'autre des catégories ci-dessus puisqu'il relève à la fois du mécanique, du biologique et de l'évolution, est lui aussi utilisé par plusieurs théoriciens. On le retrouve déjà chez Schleiermacher, qui considère comme primordiale la question de l'équilibre entre la (bonne) traduction littérale et le mot-à-mot digne du débutant. Il fait l'équation entre cet équilibre et le mouvement,

¹⁴³ Laurent Lamy, *loc. cit.*, p. 228.

¹⁴⁴ *Ibid.*

gracieux ou brutal, d'un acrobate. Une grande partie de son discours est d'ailleurs composée de métaphores, dont celle-ci, qu'il utilise pour décrire le bouleversement que peut susciter le traitement littéral :

Who would willingly force himself to appear in movements less light and elegant than those he is capable of, to appear stiff and brutal, at least at times, and to shock the reader as much as is necessary to keep him aware of what he is doing? Who would put up with being thought clumsy by trying to stay as close to the foreign language as his own language allows? Who would suffer being accused of bending his mother tongue to foreign and unnatural dislocations instead of skillfully exercising it in its own natural gymnastics – not unlike parents who abandon their children to acrobats?¹⁴⁵

La métaphore conceptuelle du mouvement est à la fois très présente et particulièrement frappante. Elle offre une image riche et immédiatement visible, facile à conceptualiser et à rapprocher de notre expérience physique.

Pour reprendre les théories de Lakoff et Johnson, notons qu'il est facile d'associer à un cadre conceptuel de mouvement des valeurs de base : ainsi, le mouvement vers l'avant est positif alors que, vers l'arrière, il devient régressif, problématique. Le haut est bon, associé au ciel – à la vertu –, à la tête – à l'intellect et à la supériorité, alors que le bas est généralement mauvais, associé au mal, à l'enfer, ainsi qu'à l'infériorité. Nous nous orientons facilement dans une métaphore de mouvement. C'est pourquoi, des nombreux cadres conceptuels, images et métaphores présentés ici, nous retenons avant tout l'idée de relation, de mouvement, sans nécessairement privilégier une image particulière.

La traduction est avant tout une potentialité et, de par sa nature même, une action constante. Pour cette raison, nous considérons comme particulièrement efficaces les métaphores qui présentent le traducteur comme un agent plutôt que comme un sujet ou une figure passive. Elles rejoignent davantage l'acte de traduire, le processus même de la traduction.

¹⁴⁵ Schleiermacher cité dans Anthony Pym, *loc. cit.*, p. 12.

Par ailleurs, nous retenons également les métaphores qui présentent la traduction comme un processus non binaire. S'il est difficile de sortir de la binarité, qui entraîne généralement la polarisation, c'est néanmoins possible en utilisant des cadres conceptuels tout à fait différents de ceux qui figurent le plus souvent dans les théories de la traduction. C'est notamment le cas de la métaphore aquatique.

La métaphore aquatique

Plusieurs sujets à tendance géographique, plus leitmotivs que thèmes, parsèment les discours sur la traduction. On retrouve notamment plusieurs références aux cours d'eau en ce qui concerne la manière de traduire et la relation du traducteur avec ses textes source et cible.

Umberto Eco fait notamment usage de la métaphore géographique et particulièrement aquatique. Dans le chapitre intitulé « Sources, embouchures, deltas, estuaires » de son ouvrage *Dire presque la même chose*, il reprend la proposition de Federico Montanari¹⁴⁶. Selon ce dernier, dans le duo *source-cible*, il pourrait être intéressant de substituer *cible*, peut-être trop orienté, selon Eco, vers l'idée d'une stratégie gagnante, d'un modèle d'affaires, par le terme *embouchure* qui contraste avec *source* de façon plus imagée pour lui donner tout son sens d'estuaire.

Peut-être y a-t-il des textes source qui, dans la traduction, s'élargissent comme un entonnoir (et où le texte d'arrivée enrichit le texte source en le faisant entrer dans la mer d'une nouvelle intertextualité) et des textes delta, qui se ramifient en de nombreuses traductions, dont chacune en appauvrit la portée mais qui toutes ensemble créent un nouveau territoire, un jardin aux sentiers qui bifurquent.¹⁴⁷

Cette image ouvre la porte à une toute nouvelle métaphore en traductologie, une image qui ne relève ni du sexe ni du sacré et qui, plutôt que de souligner l'habileté de son créateur à faire de l'esprit, suggère des réflexions sur les possibilités du texte traduit et des influences multiples et prolongées que peut avoir la traduction sur la culture d'arrivée.

¹⁴⁶ Proposition tirée de l'article de Federico Montanari intitulé « Tradurre metafore », *Versus-Quaderni di studi semiotici : Sulla traduzione intersemiotica*, Dusi et Nergaard, éd., n°s 85-86-87, 2000, p. 171-188.

¹⁴⁷ Umberto Eco, *Dire presque la même chose*, op. cit., p. 230. On reconnaîtra, dans la dernière expression, le titre d'une des œuvres principales de Borges, évoquée au premier chapitre de cette thèse.

En ce qui concerne l'essence du terme *cible*, nous notons toutefois qu'il semble relever davantage de la métaphore guerrière plutôt que du discours commercial. Rappelons par ailleurs que Lakoff et Johnson rapprochent plusieurs de ces métaphores, omniprésentes dans le monde du travail, tout comme le discours sportif, de la métaphore guerrière, cette dernière constituant l'un des cadres conceptuels principaux de la pensée humaine,

La métaphore du cours d'eau offre des possibilités intéressantes quant aux rapprochements thématiques. On peut ainsi parler de l'irrigation d'une langue ou d'une culture par des textes traduits, tout comme on peut craindre d'éventuelles crues ou autres débordements du même genre. Certains peuvent souhaiter la construction d'un barrage. Cette métaphore minimise le rôle du traducteur puisqu'elle caractérise les effets des textes traduits à une échelle plus grande, plus que la fonction proprement dite du traducteur. Elle rejoint d'ailleurs la perspective lotmanienne de la sémiosphère, qui envisage la traduction comme l'un des mécanismes d'enrichissement d'une culture et qui analyse l'influence de l'ensemble des textes traduits sur une sphère culturelle plutôt que l'apport individuel de chaque texte.

Toujours dans le thème aquatique, notons l'apparition de l'image de la vague¹⁴⁸. Celle-ci remplace la notion de transfert souvent appliquée à la traduction et considérée comme trop linéaire, voire prévisible, et surtout problématique dans la mesure où un élément de traduction, qu'il s'agisse d'un texte entier, d'une phrase ou même d'une expression, ne peut être « transféré » d'une langue à l'autre et arriver intact à destination, comme s'il s'agissait d'un bagage en avion.

La notion de vague proposée par Ubaldo Stecconi s'apparente aussi bien à une onde de choc qu'à une vague maritime. Il s'agit d'un mouvement dynamique et continu qui se propage d'une rive à une autre. Ses caractéristiques principales sont le transfert d'énergie plutôt que de matière, d'une part, et la continuité d'autre part. Sans déplacer de texte ni même de sens, la vague sémiotique de la traduction est une force se déplaçant elle-même selon l'énergie potentielle qui la génère.

¹⁴⁸ Voir Ubaldo Stecconi, « What Happens If We Think Translating Is A Wave? », *Translation Studies*, vol. 3, n° 1, 2010, p. 47-60.

La vague peut d'ailleurs rejoindre le réseau hydrographique évoqué par Eco en propulsant l'eau dans une direction ou une autre et en assurant un renouveau constant des apports culturels.

Conclusion

Les métaphores évoquées dans ce chapitre sont particulièrement significatives, et ce de plusieurs manières. D'abord, l'étendue de leur isotopie même dans les essais les plus arides, particulièrement en ce qui concerne l'idée de la femme soumise ainsi que la sexualité et ses débouchés, est révélatrice du rôle de la métaphore dans la réflexion qui entoure la traduction. Il semble en outre que ce rôle soit profondément ancré dans l'histoire de la traduction puisque, depuis l'élément sacré jusqu'aux déclinaisons sur la fidélité, l'activité de traduction semble susciter à toutes les époques une pensée particulièrement expressive et allégorique.

Enfin, nous remarquons qu'il s'agit bien ici de métaphores et non, comme on pourrait le penser à première vue, de simples analogies. Bien que les discours sur la traduction comportent toutes sortes de figures de style, dont l'analogie, ils sont bel et bien caractérisés par une métaphorisation. Pour reprendre la citation d'Anne-Marie Diller, rappelons que « des attributs appartenant à un certain domaine, qu'on appellera domaine-source, vont être transportés dans un autre domaine, appelé domaine-cible, dans le but de pouvoir conceptualiser ce domaine-cible, la compréhension métaphorique étant par nature conceptuelle¹⁴⁹ ». Les images utilisées, et en particulier les relations illustrées par ces images, permettent au lecteur de conceptualiser l'expérience de la traduction sous les traits d'une tout autre dynamique. Il est donc indiscutable que la métaphore utilisée, et *a fortiori* le cadre conceptuel dans lequel elle s'inscrit, joue un rôle primordial dans la façon d'envisager l'activité traduisante et ne peut que la marquer d'une forte subjectivité.

Cette métaphorisation de l'activité traduisante, et par extension du traducteur proprement dit, rejoint la perception du métis, de l'être entre les cultures, par les thèmes récurrents de l'une à l'autre. Par exemple, dans son discours fondateur de l'étude moderne de

¹⁴⁹ Anne-Marie Diller, *op. cit.*, p. 210.

la traduction en 1813, Schleiermacher met de l'avant, comme le souligne Anthony Pym, une image de la dualité sang-mêlé/sang pur comme représentation favorite des choix éthiques qui se présentent au traducteur. D'un côté comme de l'autre, la figure du traître n'est jamais bien loin, sous-jacente dans l'idée même de la transgression d'une identité au profit de l'autre. Nous verrons que cette binarité, révélatrice d'une aversion de la pluralité identitaire quasi congénitale de l'espèce humaine, est aussi présente dans l'histoire du métissage que dans les théories de la traduction.

CHAPITRE 3

LA FIGURE SUSPECTE DU MÉTIS

D'emblée, le métis est suspect. Les doutes quant à ses allégeances s'ajoutent au malaise provoqué par l'impossibilité de le ranger dans une catégorie bien nette. De même, l'indice qui marque le métis linguistique – l'accent, les expressions différentes, le métier exercé – semble lui aussi agir comme irritant. L'être interculturel qui assume ses identités plurielles est également suspect.

Ces facteurs permettent de comprendre les différences d'approches utilisées pour la colonisation de nouvelles terres et les relations variables avec des peuples étrangers, à la fois avant, pendant et après l'arrivée en Amérique; ils sont utiles pour comprendre les répercussions de ces approches jusqu'à aujourd'hui. L'histoire double de la colonisation des territoires qui forment aujourd'hui le Canada permet d'effectuer une comparaison chronologique entre les approches française et anglo-saxonne du métissage. En partant de la source, c'est-à-dire des circonstances entourant le départ des Français et des Anglais pour le Nouveau monde, et en comparant l'histoire des peuplements et des liens avec les Premières nations, nous serons à même de comprendre leurs rapports différents avec l'idée et la réalité du métissage, ainsi qu'avec le personnage du métis proprement dit.

La symbolique du métis a une histoire mouvementée, notamment dans les Antilles françaises. Dans sa *Mythologie du métissage*, Roger Toumson propose justement une étude de cette figure selon les grandes lignes de l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et de l'imaginaire populaire et littéraire. Largement perçu au XVIII^e siècle dans les colonies comme l'incarnation de tous les défauts de l'être humain, le métis antillais est un être veule, faible, ni aussi fort que le Noir, ni aussi intelligent que le Blanc. Si au début du XIX^e siècle il est souvent représenté dans la littérature comme l'incarnation du mal, on tentera de prouver quelques décennies plus tard qu'il représente une impasse pour l'avenir de l'humanité qui, en tant qu'espèce animale parmi tant d'autres, ne doit pas avoir recours au mélange des espèces

au risque de courir à sa perte. Les métis sont d'ailleurs considérés comme stériles, à l'instar des mulets, malgré les preuves flagrantes du contraire. Par la suite, après les guerres d'indépendance, les diverses abolitions de l'esclavage et jusqu'au milieu du XX^e siècle, on l'investit au contraire d'une abondance de qualités; il devient l'harmonie même, le passeur qui ouvre l'accès à l'Autre¹.

Aux États-Unis, c'est parmi les Noirs que le métis est surtout suspect. Trop blanc – se croit-il supérieur? Reçoit-il un traitement de faveur? Essaierait-il de s'assimiler aux Blancs? Cette figure, dont il existe des centaines d'exemples dans la littérature étatsunienne de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930, incarne tous les tabous et les peurs d'une société en proie à une véritable schizophrénie raciale. Miroir littéraire du Noir d'apparence blanche, généralement ostracisé et insulté dès l'enfance par les siens à cause de son apparence, puis à la recherche d'une acceptation de l'autre côté de la « ligne », il est tour à tour rejeté, dissimulé, honteux et plein de remords, en quête d'appartenance et sommé de se définir, alors même qu'il en est incapable.

Dans les sociétés créolisées, le métissage fait l'objet d'un réseau lexical et thématique rigoureusement codifié de termes qui reviennent constamment dans la langue, et qui repose généralement sur les couleurs. Depuis les tout débuts de l'esclavage, la couleur joue un rôle primordial dans les rapports entre les peuples qui se partagent l'espace de la Caraïbe. Et depuis les tout débuts du métissage, soit très peu de temps (sans doute autour de neuf mois) après l'arrivée des premiers Européens, la couleur est déclinée du clair à l'obscur et du positif au négatif dans un discours qui attribue des caractéristiques morales et psychologiques à ses sujets. Omniprésent, ce discours interprète la classe sociale, la sexualité, la psychologie et les qualités humaines par le biais de termes descriptifs, de mots clés chargés d'un sens qu'il faut toujours décrypter.

Il est intéressant d'observer les appellations liées à la couleur à l'époque de l'esclavage, en particulier dans les colonies espagnoles qui remportent sans contredit la palme de la

¹ Roger Toumson, *Mythologies du métissage*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « écritures francophones », 1998, p. 92-95.

complexité dans la nuance. À partir de ces termes et de l'emploi qui en est encore fait aujourd'hui, on peut réellement effectuer une sémiotique générale des couleurs dans les sociétés caraïbes et latinoaméricaines.

Dans le contexte de l'esclavage, l'être métis porte dans son corps même la trace honteuse de l'Autre. Dans toutes ces situations, la colonisation, l'exotisme et les manipulations politiques et religieuses jouent un grand rôle dans la propagation de la peur de l'Autre. Nous nous pencherons d'ailleurs sur la figure du métis dans certains contextes littéraires bien particuliers : les chroniques françaises du siècle des Lumières et de l'époque des colonies, la fiction canadienne, le roman américain de la période entourant la Guerre de Sécession, puis le roman contemporain américain et antillais. Dans chacun de ces cas, la place que prend le métis révèle un important débat identitaire dans l'imaginaire collectif.

Nous chercherons donc à montrer que le métis, pour sortir de son rôle de traître, doit assumer le conflit dont il est le *lieu* en même temps que la représentation – puisque « le métissage n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose mais la confrontation, le dialogue² » – et faire office de passeur pour ses cultures d'appartenance. Pour éviter d'être relégué à un rôle d'objet, cependant, il doit assumer cette fonction en intégrant les éléments d'altérité qui composent son identité.

3.1 Histoire du métissage dans les Amériques françaises

Tout comme la notion de race, la notion de métissage racial qui prévaut dans les Amériques coloniales et au-delà est en réalité une construction liée à l'esclavage et à la colonisation. C'est en effet toute la pensée esclavagiste, avec la stratification sociale selon les races et les couleurs, ainsi que le vocabulaire qui l'accompagne, qui déterminent la perception contemporaine des caractères physiques, les associations et les connotations reliées aux traits de caractères qui s'expriment par la langue.

² François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997, p. 10.

Selon Sylvie Kandé, le métissage est « une métaphore qui parle d'un conflit de pouvoir et de ses négociations³ » et qui reflète le discours social et scientifique du moment. La métaphore principale du métissage est une réflexion sur la pureté du Soi par rapport à l'Autre.

« Quelles que soient les dénominations, elles sont absolument nécessaires dans le système colonial; c'est là le signalement que la nature a donné à l'homme de couleur, comme elle attache quelquefois au visage du Blanc une verrue, une tache de vin...⁴ » Pourquoi cette nécessité absolue? On croit – ou du moins le dit-on – à l'époque coloniale et bien longtemps après que, peu importe le degré de « dilution », il reste toujours un élément à peine visible qui s'attachera à tout jamais aux descendants d'un Noir. La forme de la plante des pieds, une marque bleue ou mauve sur un endroit caché du corps, la couleur des lunules; tout un arsenal de croyances populaires est déployé lorsqu'il s'agit de ne pas perdre la trace d'une souillure originelle, renforçant par là même le caractère sacré et infaillible de cette marque. En effet,

il faudrait l'œil impitoyable d'un créole pour découvrir le sang mêlé dans l'imperceptible nuance bistrée qui colore légèrement la couronne des ongles roses de cette métisse; nos fraîches beautés du Nord n'ont pas un teint plus transparent, une peau plus blanche, des cheveux d'un châtain plus doré⁵.

Cette trace qui s'apparente à la marque au fer rouge, réellement pratiquée celle-ci sur les esclaves par leurs propriétaires, renvoie à une animalité qui n'est jamais très loin dans le vocabulaire de la description physique du Noir, et dont le spectre s'étend des premiers débats sur l'existence d'une âme chez les nègres jusqu'au refus de considérer comme l'égal des Blancs tout être qui n'a « qu'un soixante-quatrième du nègre, mais qui se rapproche

³ Sylvie Kandé, *Discours sur le métissage, identités métisses*, Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 17.

⁴ Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice : une illustration de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 82.

⁵ Eugène Sue, *Les mystères de Paris*, t. 1, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 163, en ligne, <<http://books.google.ca/books?id=7gdbAAAAQAAJ>>, consulté le 3 février 2006.

continuellement du Blanc sans toutefois se confondre avec lui d'une manière absolue⁶ ». Surtout, cette souillure vient du contact avec l'Autre, dont nul être humain ne peut constituer la preuve vivante sans s'exposer à de graves châtements.

Jean-Luc Bonniol distingue trois « variantes du racisme colonial⁷ » correspondant chacune à une ancienne colonie particulière : les États-Unis, le Brésil et la Caraïbe. Dans chacune d'entre elles, la perception du métis et celle du groupe métis par rapport aux groupes blanc, noir et autochtone, est différente. Nous partons de cette analyse et l'étendons géographiquement pour étudier les rapports des diverses nations des Amériques avec « leurs » métis, en particulier lorsque ces métis, comme c'est souvent le cas, forment un groupe distinct. Du Canada à l'Amérique du Sud, ces rapports ont des antécédents historiques toujours mouvementés qui se distinguent parfois prodigieusement d'une région à l'autre.

3.1.1 Les métissages au Canada

Partout dans les Amériques, les premiers métissages sont ceux entre Blancs et Amérindiens – ou plus précisément Amérindiennes – et, au Canada, ce contact se poursuit au cours des siècles et se module selon les lois et les cultures dominantes. La figure du métis canadien, celle du personnage mi-blanc, mi-« sauvage », est profondément ambiguë. Cette figure se décline d'une part chez des personnages historiques et politiques comme Louis Riel, dont l'arrestation, le procès et la fin tragique sont des symboles de la domination anglaise et blanche. Elle se révèle d'autre part au cœur des familles québécoises, dans certaines caractéristiques physiques qui trahissent la certitude d'une lignée européenne « pure », dans certaines légendes familiales secrètes restées longtemps taboues et qui émergent au détour d'une recherche un peu plus poussée, dans l'évocation de la fameuse aïeule amérindienne cachée dont serait pourvue chaque famille québécoise.

Les relations entre Blancs et Autochtones sont dans l'ensemble plutôt bonnes à l'époque de la Nouvelle-France. En Acadie au XVIII^e siècle, les dirigeants français encouragent les

⁶ Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1984, p. 93.

⁷ Jean-Luc Bonniol, *op. cit.*, p. 128.

mariages entre familles françaises et Micmacs pour ne faire qu'un seul peuple, comme le souhaite Samuel de Champlain et comme le recommande Colbert à l'intendant Jean Talon. L'Église interdisant cependant les mariages entre catholiques et païens, les unions contractées entre voyageurs blancs et Amérindiennes doivent être consacrées par un baptême pour être reconnues devant la loi. Par la suite, sans doute à cause de la tendance des marchands et explorateurs français à adopter les coutumes amérindiennes plutôt que le contraire, les lois changent et Louis XV interdit les mariages mixtes. Les unions mixtes n'en cessent aucunement pour autant.

Les rapports entre Blancs et Amérindiens évoluent au fil du temps, changeant notamment à l'arrivée des soldats britanniques au XVIII^e siècle, puis à la fin du XIX^e siècle, quand l'Histoire écrite, diminuant la place des Premières nations et des autres peuples fondateurs, assoit « la gloire de l'Empire britannique et des Anglais [...] et la gloire de l'Église catholique anti-démocratique⁸ ».

3.1.1.1 Histoire comparée du contact entre les peuples Aujourd'hui encore, dans les Amériques, la place du métissage et du métis dans les sociétés anglo-saxonnes est très différente de celle qu'ils prennent au sein des sociétés d'ascendance francophone⁹. Son rôle comparatif dans l'imaginaire populaire est directement influencé par des histoires de peuplement divergentes, notamment en ce qui a trait aux rapports avec les Amérindiens.

Ces rapports sont influencés par un grand nombre de facteurs d'un côté comme de l'autre. Denys Delâge établit deux grandes catégories de facteurs qui, au XVII^e siècle, déterminent les particularités de chacune des approches du métissage¹⁰.

⁸ John Ralston Saul, *A Fair Country. Telling Truths About Canada*, Toronto, Viking, 2008, p. 12. Nous traduisons.

⁹ Nous précisons « d'ascendance francophone » pour inclure la Louisiane qui, si elle est aujourd'hui anglo-saxonne, est néanmoins restée culturellement française par certaines pratiques.

¹⁰ Denis Delâge, « Les modèles coloniaux français et anglais en Amérique du Nord », *Mémoires vives*, mars 2008, n° 24, en ligne, <<http://www.cfqlmc.org/bulletin-memoires-vives/bulletins-antérieurs/bulletin-nd-24-mars-2008/58>>, consulté le 2 août 2010.

La conjoncture européenne, d'une part, joue un grand rôle dans le peuplement des Amériques, puisque les circonstances socioéconomiques et géopolitiques qui entourent le départ des individus et des familles pour les colonies modulent d'emblée leurs motivations et leur mode d'immigration. Les nombreuses modifications socio-politiques qui se produisent au XVII^e siècle en Europe influencent les mouvements de population.

D'autre part, la situation sur place prend, bien sûr, une importance capitale dans le mode de vie que pourront développer les nouveaux arrivants. Elle englobe aussi bien les diverses sociétés qui occupent déjà le territoire à l'arrivée des Européens et les rapports de ces derniers avec les territoires inconnus, mais aussi les modèles de peuplement par région ainsi que les pratiques économiques qui en découlent.

Le peuplement par les Européens du Nord-Est américain correspond à des dynamiques différentes selon qu'il s'agit des colonies de la vallée du St-Laurent, de l'Acadie ou de la Nouvelle-Angleterre. Les circonstances motivant l'émigration des Français et des Anglais ont un effet direct sur la rapidité avec laquelle la population européenne s'installe sur le nouveau continent. Elles influencent également, bien sûr, les rapports que ces populations développent avec leur nouveau territoire et ses habitants.

Émigration et immigration anglaises

En Angleterre, dans les années 1650, les conditions de vie des paysans sont modifiées par la réforme de Cromwell et par « l'appropriation privée par des marchands-seigneurs des terres communales¹¹ » (*enclosures*). Le pouvoir du roi est désormais atténué par une Chambre des communes représentant les intérêts des commerçants et un sénat constitué des familles nobles.

En annulant le régime seigneurial, Cromwell bouleverse le mode de vie des Anglais, provoquant un exode rural et une défection en masse de la religion catholique, associée à la monarchie, vers les sectes protestantes. Après les villes d'Angleterre, ce sont vers les colonies du nouveau monde que s'embarquent les Anglais. Ils partent par familles, voire par

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

villages entiers, parfois unis par une même identité religieuse et apportent donc avec eux en Nouvelle-Angleterre des entités communautaires préétablies.

Il faut ajouter à cela le fait que la navigation et le commerce maritime ont été récemment développés, ce qui peut encourager ce type de déplacement désormais habituel dans le paysage quotidien.

Une fois sur place, il va de soi que plus la population européenne est dense, plus la cohabitation avec les autochtones sera difficile. Les immigrants anglais constituent rapidement une population en grande expansion qui nécessite continuellement de nouveaux territoires. Il est donc naturellement plus facile pour les Indiens de tolérer sur leurs terres la faible immigration d'étrangers que constituent les Français qu'un débit ininterrompu de nombreux arrivants (il est question, au XVII^e siècle, de dizaines de colons français par année, par rapport à des milliers de colons anglais).

Sur les rives du continent nord-américain, toutefois, les tout premiers colons se sont généralement installés sur des terres abandonnées à la suite des premières épidémies d'origine européenne qui ont frappé les populations amérindiennes. Comme l'a souligné justement l'historien Francis Jennings, ces premiers colons construisent leurs maisons non pas sur des terres vierges, mais sur des terres veuves.¹²

Les méthodes préconisées par les Anglais ne facilitent pas toujours les relations harmonieuses. Ils achètent ou prennent possession, par traité, de terres appartenant à des peuples dont le rapport à la terre n'est pas nécessairement basé sur la propriété ni sur l'agriculture, et qui occupent parfois – les peuples du Sud-Est des États-Unis, par exemple – d'immenses territoires de chasse pour subsister. Les résultats seront souvent tragiques pour ces derniers; en effet, plusieurs nations, comme les Comanches et les Apaches, se verront sans cesse déplacées vers l'ouest au cours du XIX^e siècle, et leurs territoires réduits comme peau de chagrin, pour finalement se voir octroyer de minuscules territoires ou disparaître complètement.

¹² *Ibid.*, p. 4.

Émigration et immigration françaises

Au XVII^e siècle, la France reste traditionnelle, agricole et sans grand mouvement d'émigration. Louis XIV administre son pays de façon directe, par l'entremise de représentants du roi qui relèvent de lui sans aucun intermédiaire. Ce système, reproduit en terres d'Amérique, aura un effet immédiat, non seulement sur la politique économique de ces régions, mais sur les rapports sociaux entre les peuples européens et amérindiens en contact. La stabilité relative de la France – pas d'exode rural, pas d'instabilité politique – n'encourage donc pas spécialement l'émigration, vers les colonies ou ailleurs.

Enfin, les bouleversements religieux qui ont lieu à l'époque jouent un grand rôle dans l'émigration des classes moyennes, avec des effets contraires d'une région à l'autre. En effet, alors que les protestants d'Angleterre comptent pour une grande partie de l'émigration, ceux de France se voient refuser l'entrée dans les colonies par Louis XIV. Certains partiront toutefois avant le règne de ce dernier, dont Pierre Dugua (ou du Gua), dont la compagnie formée en 1603 et commissionnée par Henri IV fonde Port-Royal en 1605.

L'immigration des Français se fait plutôt au compte-gouttes. Pas question pour des familles de s'embarquer vers le nouveau monde; ce sont des aventuriers, des engagés qui partent travailler à contrat, au tout début du XVII^e siècle pour les compagnies de Montmorency et de Condé, puis, à partir de 1628, pour la Compagnie de la Nouvelle-France¹³. Bien que certains artisans et gens de métier – notaires ou médecins – s'installent en famille ou en couple, le ratio homme-femme en Nouvelle-France est de sept pour un dans la deuxième moitié du XVII^e siècle. Alors que les Anglais trouvent au sein de leurs communautés les ressources nécessaires pour fonder une famille et rester entre eux, nombreux sont les Français qui se marient « à la mode du pays », c'est-à-dire avec des Amérindiennes.

¹³ Voir à ce sujet Gervais Carpin, « Les migrations vers la Nouvelle-France au temps de Champlain », dans R. Litalien et D. Vaugeois, dir., *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 163-179.

En Acadie, les rapports entre Français et autochtones (plus précisément les Micmacs et les Malécites) sont bons et le métissage survient très tôt. Ainsi, Charles de la Tour (1593-1666), arrivé de France à Port-Royal et devenu gouverneur de l'Acadie en 1631, épouse une autochtone dont il aura une fille, Antoinette de la Tour, qui deviendra bénédictine en France. Cette métisse est considérée par plusieurs historiens comme la première religieuse à être née en Amérique du Nord. Ajoutons que les rapports sont sans doute d'autant plus facilités que, à défaut d'acheter ou de prendre aux Micmacs leurs terres (car ces derniers sont sédentaires), les Acadiens construisent plutôt des digues afin d'assécher des terres qu'ils cultiveront.

Nous n'avons pas l'intention de dresser ici un portrait de l'entreprise missionnaire en Nouvelle-France et dans les Amériques. Il est cependant intéressant de noter que la conversion est l'une des forces motrices de la colonisation. Les fameuses « robes noires », qui partent en expédition avec les Indiens découvrir l'intérieur du continent, ont pour mission première de civiliser les « sauvages » et de donner au roi de France de nouveaux loyaux sujets, tout comme les autres communautés religieuses qui viennent s'installer au XVII^e siècle à Québec et à Montréal. Cette conversion s'inscrit dans le cadre d'une opération d'assimilation visant les Indiens eux-mêmes à l'égard de la religion mais aussi leurs coutumes, leur habillement et leur langue. Le métissage est certes envisagé de façon positive mais, comme chez Condorcet qui caressait le projet d'un « blanchiment » graduel et total de la population noire des Antilles françaises, il est idéalement réalisé par une sorte d'osmose qui neutralise l'Autre chez l'Indien.

Enfin, les Français ont tendance à s'allier avec les Amérindiens et à faire bon usage non seulement de leur expérience du territoire, mais aussi de leurs forces guerrières. Comme le fait remarquer Delâge, « les observateurs ont maintes fois souligné que dans les conflits d'empire en Amérique, la force de la France reposait sur ses alliances avec les Amérindiens.¹⁴ » Contrairement à l'Angleterre et aux Pays-Bas qui mettent en place des ententes de cession de territoires, la France établit plutôt des traités d'alliance et de paix avec les Amérindiens. Ces approches très différentes de la gestion de la cohabitation constituent

¹⁴ Delâge, *loc. cit.*, p. 6-7.

encore une fois une indication des écarts de conception du métissage d'une nation à une autre.

Rôles des Amérindiens dans la formation des colonies

En ce qui concerne le commerce et l'économie, moteurs indéniables du peuplement, ils sont, dans les premiers temps de la Nouvelle-France, indissociables de la géographie. En effet, sans la participation des Amérindiens – notamment les Montagnais et les Algonquins – et leur connaissance du territoire, la traite des fourrures n'aurait sans doute pas existé, en tout cas pas à si grande échelle. Plus les colonies sont au nord, plus les rapports avec les autochtones sont vitaux pour les colons : le climat de la Nouvelle-France a raison d'un grand nombre de premiers arrivants. Seule l'adaptation au mode de vie des Indiens, principalement sous la forme de nourriture, de vêtements et de préparation à l'hiver, permet aux colonies de se développer.

En outre, si les Européens découvrent le continent, c'est non seulement grâce aux Indiens mais aussi à leurs moyens de transport, inconnus des Français et des Anglais. Les canots sur lesquels ils apprendront rapidement à circuler – ainsi que les techniques connexes, comme le portage – leur permettent de sillonner le territoire, de découvrir sa géographie et d'en dessiner des cartes ainsi que d'en tirer d'abondantes ressources, comme les peaux qui demeureront pour un temps la base de l'économie de la Nouvelle-France.

Plus encore que les moyens de transport, les Français finiront aussi par adopter les techniques guerrières des Indiens lorsqu'ils auront à affronter les Anglais sur les nouveaux territoires.

[Les Français] ont d'ailleurs rapidement modifié l'art de la guerre en renonçant au déploiement des régiments dans des espaces libres pour opter pour la petite guerre d'embuscade à l'amérindienne, guerre dont l'efficacité reposait sur l'habileté et l'autonomie du guerrier, sur l'art du camouflage et de l'attaque surprise.¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

Toujours bien inférieurs en nombre, les Français gardent ainsi pendant un temps l'avantage du terrain, alors que les Anglais, peu enclins à modifier des stratégies militaires qui ont largement fait leurs preuves, doivent affronter des techniques de guérilla qui les déstabilisent.

Les deux grandes économies européennes d'Amérique du Nord sont, au XVII^e siècle, l'agriculture et la traite des fourrures. Alors que « l'économie monétaire des Français et des Canadiens de la Nouvelle-France reposait à 80 % sur la traite des fourrures¹⁶ », celle des colonies de Nouvelle-Angleterre est largement constituée de petites exploitations agricoles – que l'on différenciera, par exemple, des grandes plantations commerciales du Sud. Selon Delâge, les relations entre Européens et Amérindiens ne reposent que de façon secondaire sur des critères ethniques; c'est donc avant tout la nature du rapport économique qui prime. Le commerce des fourrures signifie la bonne entente alors que l'agriculture est synonyme d'hostilité.

Ces quelques éléments d'éclaircissement sur l'histoire comparée des débuts de la colonisation nous permettent de conclure que, d'une part, les populations des colonies anglaises, « relativement autarciques et endogames¹⁷ », ne sont ni particulièrement ouvertes au contact avec les premiers habitants du continent, réellement considérés comme un mal nécessaire, ni en faveur d'un métissage qui n'est en général même pas envisageable. D'autre part, les colons français, à qui l'exemple est donné par les représentants de leur souverain, sont décidément moins réfractaires à adopter certaines coutumes locales qui peuvent les aider à apprivoiser le territoire et, encouragés en cela, il faut bien le dire, par l'absence de compatriotes du sexe opposé, à fonder des familles avec des femmes du pays. Contrairement à ce qui se passe dans la région des Grands-Lacs¹⁸, pourtant, les métis ne constitueront

¹⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹⁸ Dans les années 1820, la population métisse dans les Pays d'en Haut, ou plus exactement en Ontario, dans la région des lacs Huron et Supérieur, est de 10 000 à 15 000 personnes. Voir Gilles Havard, *Empire et Métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en-Haut, 1660-1715*, Sillery (Québec), Septentrion, 2003, p. 669.

jamais, dans l'Est du Canada, en Acadie et au Québec, de peuple distinct. Ils seront plutôt absorbés dans l'une ou l'autre communauté.

3.1.1.2 Métissages comparés : le personnage du métis

Les systèmes monarchiques français et anglais sont reproduits aux Amériques. En France, des représentants du roi disséminés dans chaque région du pays rapportent à Louis XIV les faits et gestes de ses sujets; de la même façon, en Amérique française, des ambassadeurs œuvrent dans chaque garnison et jusque parmi les missionnaires. Ainsi peut-on dire que le roi de France *va vers* ses sujets, contrairement au roi d'Angleterre qui, selon le principe de la monarchie constitutionnelle et du *indirect rule*, voit ses sujets *venir vers lui* par l'entremise du Parlement, du Sénat et de la Chambre des communes. L'une des manifestations de cette différence est la présence de forts français un peu partout dans les territoires des nations alliées, qui n'a pas son équivalent chez les Anglais. Les représentants du roi de France vivent donc parmi les Indiens. Ils constituent pour ces derniers le premier contact non seulement français, mais aussi européen.

C'est donc dire que les contacts avec l'Autre se font beaucoup plus aisément, sur le plan géopolitique, pour les Français que pour les Anglais. Cette proximité, qui donne lieu à des métissages puisque plusieurs de ces Français en poste avancé prennent épouse sur place, est d'ailleurs institutionnalisée à l'échelle de tout l'empire colonial français. Ces commandants de postes constituent des figures d'intermédiaire par excellence : ils « s'attachent les services des chefs [indiens] en les invitant à leur table¹⁹ » et épousent leurs filles pour consolider les liens et fondent des familles métisses tout en gardant contact avec les autorités françaises.

Le métissage profite ainsi grandement aux Français. « probablement que le métissage a sauvé de l'extermination certaines tribus amérindiennes²⁰ » en procurant à leurs descendants les gènes nécessaires pour combattre ces épidémies.

¹⁹ *Ibid.*, p. 411. Havard qualifie ces intermédiaires de « créatures de l'empire du milieu », et la culture métissée qui découle des rapports entre Français et Amérindiens la « culture du milieu ».

²⁰ Yves Beauregard, « Mythe ou réalité. Les origines amérindiennes des Québécois : entrevue avec Hubert Charbonneau », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, n° 34, 1993, p. 41.

Après les premiers temps de la colonisation, le métissage n'est pas pour autant encouragé dans l'empire français d'Amérique. Au XVIII^e siècle, il est officieusement toléré, surtout à partir du moment où il devient évident que ce sont les Français qui s'acculturent, et non les peuples autochtones qui se diluent dans la sphère française et chrétienne. Peut-être justement à cause de cette caractéristique des relations entre Français et Amérindiens, l'image du métis dans l'imaginaire franco-américain se confond souvent avec celle de l'Indien. Cette image change au gré des époques, des migrations d'autres peuples européens et, bien sûr, de l'influence de la loi coloniale britannique à partir de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Les enfants nés d'une mère indienne sont alors considérés comme Indiens. Le métis, autrefois associé au coureur des bois, au voyageur et, de façon plus générale, à l'intermédiaire, devient une version dégénérée de l'Indien dans l'imaginaire populaire ainsi que dans la littérature. Après un âge d'or identitaire où cette « créature de l'empire du milieu », pour employer le terme de Gilles Havard, avait une place à part entière, il réintègre le groupe dominé.

Jusqu'à la moitié du XIX^e siècle, les modes de vie autochtone et « européen » sont pratiqués *simultanément*, l'un n'empêchant pas l'autre. Chez les Métis des Prairies, notamment, mœurs et lois des deux cultures font bon ménage. Au milieu du XIX^e siècle, lorsque le commerce des fourrures décline et que les intermédiaires ne sont plus nécessaires, les représentants de la loi (britannique) ne tardent pas à venir mettre de l'ordre dans cette situation inacceptable²¹. Le métissage, en particulier celui des modes de vie, des coutumes et des lois, est alors considéré par les autorités comme un *désordre*, une emprise de l'Autre sur l'hégémonie britannique²².

Auparavant, toutefois, dans la plupart des régions habitées surtout par les groupes autochtones²³, il suffit pour un voyageur de vivre selon les coutumes amérindiennes pour être

²¹ Notamment en remarquant « légalement » des couples déjà mariés depuis longtemps selon leurs propres traditions. Voir à ce sujet Jacqueline Peterson, « Prelude to Red River: A Social Portrait of the Great Lakes Metis », *Ethnohistory*, vol. 25, n° 1, 1978, p. 41-67.

²² Plus que le métissage, la cohabitation sur un même territoire de pratiques *autres* sera sévèrement limitée : en 1884, le parlement passe une loi interdisant les pratiques culturelles des autochtones, notamment les potlachs et cérémonies traditionnelles.

²³ C'est-à-dire principalement en dehors de la Vallée du Saint-Laurent, qui, dès la fin du XVII^e siècle, possède déjà une population de colons assez dense.

accepté comme Amérindien; il est donc évident que le concept de race n'entre pas en ligne de compte de la même façon qu'aux Antilles, par exemple, ce qui permet en outre à un Blanc de devenir effectivement Amérindien. Au-delà de la législation, c'est effectivement plutôt dans ce sens que vont les *transculturations* et les changements de pratiques culturelles. En effet, comme l'auront remarqué plusieurs penseurs et écrivains, dès le début des colonies, « Un Français devient plutôt sauvage qu'un sauvage ne devient Français²⁴ ». Notons que pour la plupart, les tribus amérindiennes ont pour pratique courante d'adopter de nouveaux membres, enfants ou adultes. « Ils allaient faire une razzia chez leurs ennemis héréditaires, ramenaient des prisonniers et ceux-ci devenaient des leurs²⁵ », sans qu'aucune distinction ne soit faite par la suite entre les membres natifs et les membres adoptés. Cette approche fonctionne aussi bien pour les Blancs que pour les autochtones d'autres groupes.

Pour ce qui est du Canada anglophone, la place du métis dans l'imaginaire rejoint également celle de l'Indien. Toutefois, en ce qui concerne les ressortissants du peuple Métis, ils sont doublement Autres : Amérindiens et Français.

Les répercussions de la stratégie colonialiste de l'Angleterre, sur le plan du métissage, sont particulièrement bien illustrées dans l'histoire des États-Unis. La situation est différente en ce qui concerne le métissage Noir-Blanc, notamment parce que les premières lois concernant les enfants de ces unions s'appliquent au statut d'esclave plutôt qu'à l'origine ethnique ou à la couleur. La première loi à avoir été ratifiée à cet égard aux États-Unis date de 1662; l'état de Virginie adopte alors le principe de *partus sequitur ventrum*, selon lequel un enfant né d'une esclave est lui aussi esclave. Par opposition, le *Code Noir* de 1685, ensemble de lois régissant tout ce qui touche à l'esclavage dans les colonies françaises, prescrit l'*affranchissement* de tout enfant né d'un homme blanc et de son esclave noire.

Cette filiation maternelle est somme toute caractéristique du métissage du Nouveau monde et la restera par les lois aussi bien que dans les faits. Qu'il soit occupé, colonisé ou

²⁴ Marie de l'Incarnation citée par Jean Morisset, « Les Métis et l'idée du Canada », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. III, n° 1, 1983, p. 202.

²⁵ Yves Beauregard, *loc. cit.*, p. 40.

gardé en esclavage, le peuple dominé porte en lui le métissage et ses enfants métis comme une marque d'infamie, un rappel constant de la toute-puissance de l'Autre.

En ce qui concerne les lois canadiennes, jusqu'en 1985, en vertu de la *Loi sur les Indiens*, une Amérindienne prenant un mari non amérindien perdait son statut et ses enfants ne pouvaient pas être considérés comme Amérindiens. De même, une femme qui épousait un Amérindien devenait elle-même amérindienne et transmettait ce statut à ses descendants. C'était donc encore une fois la mère qui transmettait à ses enfants le statut identitaire, qui était toutefois obligatoirement déterminé par celui de l'homme qu'elle épousait. Dans cette équation, le métis n'a donc aucune place.

L'attitude des Anglo-Américains envers leur progéniture métisse selon ces lois est représentative de leur approche du métissage. Le métis est un non-lieu; il n'existe réellement pas sur le plan juridique et encore moins social, puisqu'il est entièrement intégré au groupe dominé, celui de sa mère, à moins que celle-ci n'accepte de perdre son identité.

La légende de l'aïeule amérindienne

La figure du métis est également présente, en filigrane, dans les gènes des Québécois « pure laine », autrement dit d'origine canadienne française.

Selon le démographe Hubert Charbonneau²⁶, une majorité de Québécois a effectivement au moins un(e) ancêtre indien(ne). Cependant, le pourcentage que représente cette personne, ou ces quelques personnes lorsque c'est le cas, est généralement de l'ordre de 1 % ou moins. Par conséquent, il est génétiquement peu probable que des enfants naissent soudainement, après plusieurs générations de mariages entre Québécois blancs, avec des traits amérindiens apparents, comme le veut la croyance populaire.

Cette figure intime du métis reste pendant longtemps un tabou familial. Au début du XX^e siècle, ou encore dans les années 1950, par exemple, il n'est pas de bon ton d'admettre

²⁶ *Ibid.*, p. 38-42.

une quelconque parenté avec les *sauvages*²⁷. En effet, à partir du moment où les Canadiens français doivent lutter pour leurs droits devant un nouveau pouvoir, les liens avec l'Autre, l'Indien, ne peuvent que les aliéner davantage, en plus de ramener en mémoire leur propre rôle d'ennemi des autorités maintenant en place.

Dans le recensement de 1991, le nombre de personnes qui indiquent avoir une origine amérindienne augmente considérablement par rapport aux années précédentes. Or, s'il est probable que les recherches généalogiques sont récemment devenues plus faciles, il faut malgré tout un incitatif pour s'y lancer. La curiosité des Québécois envers leurs ancêtres amérindiens est donc un phénomène récent, sans doute catalysé par une nouvelle ouverture culturelle à l'échelle nationale et par une perception différente – plus positive – des Amérindiens eux-mêmes et de leur patrimoine. Peut-être ce renouveau correspond-il aussi, justement, à une recrudescence de l'intérêt pour le métis dans la société.

Bien que le Canada ait aussi une histoire d'esclavage africain (Marguerite Bourgeoys, par exemple, aurait eu des esclaves), celui-ci est loin d'être institutionnalisé comme aux États-Unis ou aux Antilles. L'étranger, ici, n'est pas le Noir ou le mulâtre mais bien l'Indien. C'est donc pour cette raison que les rapports avec les Indiens jouent un rôle crucial dans le développement du pays. Dans son essai intitulé *A Fair Country*²⁸, John Ralston Saul retourne sur les traces des métissages entre Blancs et Amérindiens, retrouvant dans les valeurs sociales et politiques canadiennes actuelles une grande influence de ces derniers. Il est rejoint dans cette idée par Jean Morisset, qui « considère la population métisse du Canada comme la meilleure représentation possible de notre caractère national essentiel²⁹ ».

²⁷ Notons que le terme *sauvage* est bel et bien utilisé au XIX^e siècle dans les instances officielles, notamment dans le langage juridique, comme dans l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés de sauvages dans le Bas-Canada* (1850).

²⁸ En français : *Mon pays métis : quelques vérités sur le Canada*, trad. par Rachel Martinez et Ève Renaud, Montréal, Boréal, 2008, 345 p.

²⁹ Jean Morisset, *op. cit.*, p. 197.

3.1.2 Les Antilles françaises

Le métissage dans la Caraïbe est avant tout caractérisé par l'écart qui existe entre les îles ou les pays, et parfois même entre plusieurs régions d'un même pays, écart creusé par des rapports avec la hiérarchie sociale, mais avant tout par l'histoire de chaque pays, qui varie énormément d'une région à l'autre. Ainsi, si Haïti n'a pas aujourd'hui d'élite blanche, contrairement à la Martinique ou à la Guadeloupe, c'est que les propriétaires terriens français en ont été chassés par la Révolution haïtienne. D'autres îles comme Sainte-Lucie et la Dominique sont dépourvues d'élite créole blanche, généralement parce que la structure de plantation n'y a pas été développée.

Le modèle le plus répandu dans les Antilles est celui qu'on retrouve à la Martinique et à la Guadeloupe et qui est le plus représentatif des anciennes colonies françaises, comme nous l'avons déjà vu. La société y est organisée selon les grandes lignes de division sociales et raciales, qui se correspondent à peu de choses près. Il y persiste une prédominance économique et sociale de la classe *békée*³⁰. Les mulâtres y composent encore une classe à part entière et l'histoire de l'immigration de la plupart de ces îles y a forgé un métissage extrêmement varié, où s'ajoutent aux Noirs et aux Blancs les Indiens, les Chinois, les Syro-Libanais et d'autres encore. Toutes ces communautés ne sont toutefois que partiellement perméables, ce qui donne un imaginaire composite et variable. L'image du métis y est décomposée en une multitude de facettes qui changent selon l'appartenance du locuteur et de l'interlocuteur, et les mots utilisés pour décrire l'apparence physique varient de même.

3.1.2.1 Origine de la notion de métissage en France

À l'époque des Lumières, l'anti-esclavagisme n'entre guère dans la pensée humaniste européenne. À part l'Abbé Henri Grégoire, anti-esclavagiste prolifique et actif, et quelques rares autres, comme Jean-Jacques Rousseau qui pèche parfois par excès de zèle, peu d'humanistes croient en l'égalité des êtres humains d'une couleur à l'autre ou même en la nocivité de l'esclavage. La notion de race est, au XVIII^e siècle, un fait scientifique et

³⁰ Propriétaires de plantation enrichis grâce à leurs esclaves. Aujourd'hui, ce terme désigne les Antillais blancs issus de familles présentes sur place depuis des générations.

philosophique indiscutable. Même Montesquieu, dans *L'Esprit des lois*, parle de l'esclavage comme d'un mal nécessaire – seulement dans les pays chauds! – et des Noirs comme des individus dont l'aspect absolument rébarbatif annule *a priori* la pitié que certains pourraient vouloir ressentir à leur égard.

En 1749, Buffon indique dans son *Histoire naturelle* que « le blanc est la vraie couleur naturelle de l'homme...³¹ ». Dix ans plus tard, Linné établit son système de classification des espèces. Il y décrit ainsi la composition humaine :

Europaeus albus : « ingénieux, élégant, inventif, blanc, sanguin, gouverné par les lois »; *Americanis luridus* : « tenace, content de son sort, aimant la liberté, basané, irascible, gouverné par la coutume »; *Asiaticus luridus* : « arrogant, avare, jaunâtre, mélancolique, gouverné par l'opinion »; *Afer niger* : « rusé, paresseux, négligent, noir, flegmatique, gouverné par le caprice »; *Homo monstruosus* (*Systema Naturae* (1758-1759)).³²

La notion de race fait ainsi partie intégrante du discours rationaliste sur l'être humain et devient un facteur de différenciation sociale.

Si le terme *métis* s'appliquait à l'origine à des animaux de races mélangées, il est utilisé dès le début du XVII^e siècle pour désigner des personnes nées d'un parent amérindien et d'un parent blanc. Son sens s'élargit rapidement, du moins en français, pour inclure tous les fruits d'unions interraciales. Jusqu'à récemment, le terme *mulâtre* est plus utilisé que celui de *métis* pour qualifier les individus d'ascendances uniquement noire et blanche; avant le XX^e siècle, contrairement à l'usage d'aujourd'hui, il désigne spécifiquement ceux dont un parent est blanc et l'autre noir.

3.1.2.2 Le Code Noir

Dans les colonies françaises d'Amérique, le document régissant l'esclavage et tous les sujets connexes sont regroupés dans un document connu sous le nom de *Code Noir*. En 1685, celui-ci prescrit l'affranchissement systématique des enfants nés de père blanc et de mère

³¹ Micheline Labelle, *Un lexique du racisme, Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*, Unesco-CRIEC, 2006, p. 7.

³² *Ibid.*

noire ainsi que de leur mère, du moment que l'homme épouse la mère. Deux grands changements ont lieu dans les Antilles et les Colonies entre le début de la colonisation et l'abolition définitive de l'esclavage dans les Antilles françaises.

Le premier, qui a lieu vers le milieu du XVIII^e siècle, est de nature juridique et marque un resserrement du *Code Noir*. Auparavant, les mariages mixtes n'étaient pas empêchés et les métis étaient considérés plus ou moins à l'égal des Blancs et affranchis à la majorité. Les enfants illégitimes de planteurs recevaient le même traitement que la plupart des bâtards de familles nobles en France, c'est-à-dire pour les hommes un titre et une charge militaire et, pour les femmes, une dot et un mariage, souvent avec un Blanc.

La nouvelle édition du *Code Noir* interdit dorénavant les mariages interraciaux et impose une lourde amende à un colon qui engrosse son esclave, en plus de prescrire la confiscation de ladite esclave et de l'enfant illégitime. En outre, les fruits d'unions interraciales ne sont plus systématiquement affranchis – *les enfants de mères esclaves demeurent esclaves*. Les affranchis sont classés dans un groupe à part. Les *hommes de couleur libres* forment ainsi un groupe en croissance, grâce aux planteurs qui malgré tout libèrent fréquemment leurs enfants de couleur, et à la progéniture des affranchis, qui demeure libre. Ce groupe finira même par dépasser en nombre les Blancs, au fur et à mesure que d'anciens esclaves viennent grossir leurs rangs. Le métis appartient donc à un groupe social bien défini, contrairement à l'individu biracial aux États-Unis, qui demeure toujours esclave et propriété du maître et qui, peu importe sa couleur, fait donc historiquement partie de la communauté noire et est toujours désigné comme tel. Les mulâtres de la classe des *hommes de couleur libres* n'ont pas les mêmes droits que les Blancs; ils sont privés de la plupart de leurs privilèges sociaux et sont dissuadés de s'associer avec ces derniers, ne serait-ce que pour s'asseoir à la même table.

Le deuxième changement se produit dans la première moitié du XIX^e siècle, peu après l'époque de Moreau de Saint-Méry. Après la Révolution française et l'indépendance d'Haïti, le Noir (ainsi que l'*Indien*) commence à être considéré comme un être humain à part entière. On le suppose néanmoins, et pour encore longtemps, socialement et intellectuellement

inférieur au Blanc. Les lois continueront cependant à se durcir contre les mulâtres, réprimant parfois très brutalement leurs revendications, jusqu'à l'abolition de l'esclavage.

3.1.2.3 L'abbé Grégoire et Moreau de Saint-Méry

Deux penseurs des Lumières, l'abbé Grégoire et Moreau de Saint-Méry, jouent des rôles essentiels dans la progression de l'esclavage. Située aux pôles opposés l'une de l'autre, la pensée de chacun aura un grand impact sur les recherches des siècles suivants sur la race, l'humanisme et l'esclavagisme, et ce autant dans les Antilles qu'en Europe.

Grand humaniste intellectuel, Henri Grégoire (1750-1831) est un ecclésiastique français très actif dans la Révolution. C'est le premier à avoir aboli l'esclavage en France; en effet, ses discours anti-esclavagistes et anti-racistes sont parmi les inspirations principales de Victor Schoelcher³³. Passionné de culture et de progrès, il s'élève avec véhémence contre toute forme d'asservissement ou d'infériorisation d'un groupe humain par un autre, qu'il s'agisse des Noirs ou des mulâtres aux Colonies ou en Afrique, des Juifs en Europe ou encore des femmes et des enfants. Il applique les valeurs chrétiennes fondamentales et un bon sens parfois désarmant et souvent teinté de sarcasme aux pamphlets cinglants qu'il adresse à tous les Français et particulièrement aux planteurs propriétaires d'esclaves.

Né en 1750, lui aussi, dans une famille de planteurs de la Martinique, Moreau de Saint-Méry écrit à la fin du XVIII^e siècle un ouvrage à la fois fort complet et minutieusement détaillé sur tous les aspects de l'île de Saint-Domingue. Parue après ses pamphlets attaquant l'abbé Grégoire et les Amis des Noirs, la *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue* recense notamment avec force détails les mœurs des colons, des esclaves et des métis (*métifs*). En toute objectivité, on peut sans doute qualifier Moreau de Saint-Méry d'esclavagiste *modéré* : blanc créole – parent éloigné de Joséphine de Beauharnois – fervent adepte des Lumières et de leur humanisme sélectif, au moins considère-t-il déjà les nègres et les mulâtres comme des êtres

³³ Cet homme politique français, abolitionniste invétéré dont le nom est célébré dans les Antilles françaises depuis les années 1850, fut un des principaux critiques de l'esclavage et œuvra pendant toute sa carrière pour les colonies (la Martinique et la Guadeloupe).

humains, et non comme des animaux. Cependant il offre une perspective qui relève d'un exotisme *de l'intérieur* (puisque'il diffère par là des observateurs européens) et qui s'exprime entre autres dans la description systématique qu'il fait des caractéristiques – autres que physiques – propres à chaque mélange racial (figure 3.1).

	Blanches.	Noires.
.	0	128
Le Sacatra, de.	16	112
Le Griffe, de.	32	96
Le Marabou, de.	48	80
Le Mulâtre, de.	64	64
Le Quarteron, de.	96	32
Le Métis, de.	112	16
Le Mamelouc, de.	120	8
Le Quarteronné, de.	124	4
Sang-mêlé, de.	126	2

Figure 3.1 Nombre de parties blanches et noires pour chaque catégorie de sang-mêlé.

(Source : Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, t. 1, Nouv. éd. ent. rév. et complétée par B. Maurel et É. Taillemite, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1984, p. 101)

3.1.2.4 Le métissage dans la langue : une sémiotique des couleurs

Ainsi, le *Métif* est déjà fort éloigné du Noir et ressemble beaucoup au Blanc, « dont il se rapproche par la peau et par l'intelligence [...] avec une perte proportionnelle dans la force physique [...] En outre, [...] il se reproduit à peine³⁴ ». On croit à l'époque que les mélanges entre les « races » appauvrissent les capacités de reproduction, croyance évidemment liée aux croisements entre animaux de *racés* différentes, comme le mulet. D'une certaine façon, ces individus sont considérés comme des aberrations biologiques. Certains des termes qui les désignent sont d'ailleurs tout à fait significatifs, notamment *griffe* (« plus basané que le

³⁴ Moreau de Saint-Méry, *op. cit.*, p. 92.

mulâtre [...] tellement favorisé par la nature, qu'il est fort rare d'en voir un qui n'ait pas une figure agréable³⁵ »), qui vient de l'animal mythologique griffon.

Notons que cette classification systématique des gradations « raciales », qui cadre tout à fait avec le ton encyclopédique des Lumières, s'inscrit aussi dans la visée infériorisante répandue dans ce Nouveau-Monde esclavagiste où se dissipe peu à peu le choc des couleurs. Aux États-Unis, on rédige dans le même ordre d'idées des lois régissant l'affranchissement, le mariage et la succession des individus selon la proportion de leurs ancêtres noirs et blancs. Dans toutes ces régions où sévit l'esclavage, il devient très rapidement nécessaire d'établir des règles pour empêcher les métis, preuves affligeantes de la victoire des bas instincts de l'homme sur sa vertu – et obstacles importuns aux héritages opulents des planteurs – de bénéficier des mêmes droits que les Blancs.

Malgré de nombreuses tentatives, il n'existera jamais dans les colonies une définition officielle de chaque mélange racial. La description minutieuse des Espagnols est peut-être ce qui s'en rapproche le plus, mais il semble exister dans les colonies françaises une véritable concurrence des dénominations, concurrence qui oppose non seulement les territoires et les écoles de pensée, mais aussi les époques. Quoi qu'il en soit, tous les théoriciens s'entendent sur la définition de base suivante : « d'un Blanc et d'une Nègresse vient un mulâtre³⁶ », et sur le fait que les gens de couleur ou sang-mêlés sont le produit des unions des mulâtres entre eux ou des mulâtres avec des Blancs ou des Noirs. Il va de soi, en outre, que tout système de classification des couleurs est d'emblée orienté vers la *perfectibilité* et qu'il organise du bas vers le haut les mélanges du Noir vers le Blanc (en passant par les Amérindiens); il comporte souvent par ailleurs un axe force-intelligence calqué sur l'axe Noir-Blanc et suivant la même gradation.

Moreau de Saint-Méry décrit minutieusement chaque nuance des mélanges entre blancs et nègres « de race pure ». Il détaille avec application dans des tableaux neuf catégories entre le *blanc* et le *nègre* : *mulâtre*, *quarteron*, *métis*, *mamelouc*, *quarteronné*, *sang-mêlé*, *sacatra*,

³⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁶ *Ibid.*, p. 86.

griffe et *marabou*, en indiquant pour chacun les possibilités de mélange des parents. Il y ajoute deux catégories de mélanges avec les Amérindiens et les « Indiens orientaux ».

L'Abbé Grégoire relève aussi plusieurs mélanges d'une nomenclature semblable : *mulâtre*, *grif*, *marabou*, *carteron*, *tierceron*, *métis*, *mamelouc*. Les termes utilisés proviennent surtout de termes espagnols ou portugais; certains, comme *morisco* (mauresque, c'est-à-dire maure), *marabou* (marabout, saint ou sorcier) ou *mamelouc* (mamelouks, esclaves est-européens ou turcs affranchis et faisant partie de la hiérarchie militaire égyptienne du IX^e au XIX^e siècle), viennent de l'arabe, témoignant de la longue cohabitation – relativement récente à l'époque – des populations musulmanes, catholiques et juives en terre ibérique.

D'autres comme *quarteron* évoquent simplement le pourcentage de « sang noir » dans les veines, les résultats du pourcentage estimé blanc/noir ou de la génération. Les noms anglais utilisés en Jamaïque et dans les colonies anglaises – *quadroons*, *quintroons*, *octoroons*³⁷ – reproduisent surtout ce modèle : par exemple, un *octoroon* est généralement un individu qui possède un huitième de sang noir, alors qu'un *quintroon* est un individu dont l'ancêtre noir remonte à la cinquième génération (sans doute pour éviter d'avoir à dire *hexadecaroon*...). Ces appellations ne sont plus utilisées dans les Antilles de langue anglaise, bien qu'elles refassent surface de temps à autre dans certains milieux intellectuels américains³⁸.

De tous les habitants des colonies, « le Quarteron, le Métif et le Mamelouc, sont, à tous égards, inférieurs aux Blancs, aux Nègres, et aux Mulâtres³⁹ ». Si les Noirs sont inférieurs aux Blancs, les gens de sangs mêlés sont suspects et les plus impurs de tous, puisqu'ils sont la marque évidente d'une corruption des supérieurs par les inférieurs. Les Noirs ont tout de même en leur faveur la *pureté* – caractéristique fortement encouragée, surtout devant la menace d'une caste de gens de couleur dépassant rapidement en nombre celle des békés. Quant aux trois groupes d'individus mentionnés par Moreau de Saint-Méry, s'ils sont

³⁷ Nelly Schmidt, *Histoire du métissage*, Paris, Éditions de La Martinière, 2003, p. 74.

³⁸ Pensons par exemple au poète Ogden Nash, qui utilise le terme « octoroon coffee » pour désigner un café particulièrement faible...

³⁹ Moreau de Saint-Méry, *op. cit.*, p. 110.

inférieurs, c'est sans doute parce que, se rapprochant de la teinte du Blanc, ils sont d'autant plus dangereux. Le conseil est clair : ni débrouillards, ni forts, ces êtres sont en somme de mauvais investissements et il vaut mieux éviter d'en susciter la multiplication. Et en transparence, la mise en garde : békés, si vous continuez à fabriquer de petits mulâtres de plus en plus clairs, vous finirez par vous faire détrôner...

L'abbé Grégoire souligne que c'est l'adultère des colons blancs avec les esclaves noires qui mènera à la perte de leur société, non pas parce qu'il donnera naissance à d'abondantes générations de métis, mais parce qu'il dégrade toutes les parties concernées en même temps que l'institution du mariage et les enfants non reconnus qui naîtront de ces unions. Et justement, l'infériorité perçue des mulâtres vient aussi de ce qu'ils sont la preuve tangible (et surtout visible) du péché et de l'adultère. Par ailleurs, la haine tenace que leur voue la caste des békés, ce véritable apartheid dans lequel elle tient tous les gens de couleur libres, ne sont sans doute pas étrangers au fait que leur existence démontre sans équivoque que les Noirs sont bel et bien de la même espèce que les Blancs et ce, malgré les tentatives faites pour prétendre qu'ils sont stériles... Ainsi, l'impureté provient du mélange des races beaucoup plus que du seul élément noir.

3.1.2.5 Le vocabulaire de la déshumanisation

Même Condorcet, ennemi du *Code Noir* et de l'esclavage, partisan du métissage dans les colonies, ne peut envisager une société mixte que dans la mesure où la race blanche y purgera la noire. « Les Noirs se confondront absolument avec les Blancs⁴⁰ », prophétise-t-il dans ses *Réflexions*, publiées en 1788; la direction selon laquelle doit se produire la « confusion » en question n'est certainement pas laissée au hasard et, apparemment, le nombre grandement supérieur de Noirs par rapport aux Blancs dans les Antilles ne saurait freiner la générosité de ce dispositif de blanchiment.

⁴⁰ Condorcet, cité dans Louis Sala-Molins, « Les Lumières : de la 'dégénération noire' à la 'perfectibilité blanche' », dans Sylvie Kandé (dir.), *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 98-99.

Par ailleurs, le *Code noir* de 1784 précise bien qu'après six générations, le descendant d'une union entre un Blanc et une Noire peut se voir réhabilité à la race blanche, « à condition qu'aucun de ses ancêtres dans les générations précédentes n'ait interrompu l'ordre [...] auquel cas il recule, selon la qualité de l'ancêtre coupable de l'inversion⁴¹ ».

Le langage de l'esclavage et de la traite négrière porte aussi des traces de la déshumanisation des esclaves. Pour éviter sans doute, dans la traite et l'organisation générale des plantations, des rapprochements qui peuvent devenir gênants pour les esprits les plus sensibles, le vocabulaire tend alors à privilégier les termes, suffixes ou terminaisons évoquant l'élevage et les animaux de ferme plutôt que la terminologie humaine.

Ce schéma sémantique émane d'un discours pseudo-scientifique et pro-esclavagiste – les réflexions du XVIII^e siècle sur l'infériorité naturelle des Noirs et leur condition innée d'esclaves comme le *Systema Naturæ* de Linné⁴² ou les théories sur le métissage et la dégénérescence de Joseph-Arthur de Gobineau au XIX^e siècle – soutenu allègrement par un empire économique construit sur la main-d'œuvre gratuite. Notons que les esclaves sont toujours désignés par les termes « mâle » et « femelle » et classés selon leurs aptitudes au travail et leurs capacités reproductrices, par exemple : « À la vente (...) un beau parti de 18 têtes de nègres et négrillons faits au pays, une négresse sur le point d'accoucher, un mulâtre excellent perruquier, quinze moutons, six mulets, dix-sept chèvres, plus un griffe manchot mais solide et bien fait⁴³ ». Par ailleurs, si les « biens » vendus dans cette description sont nommés en ordre descendant de valeur, il semble que le mulâtre, tout « excellent perruquier » qu'il soit, est moins intéressant que les « nègres » ; le « griffe manchot », quant à lui, fait figure de lot de consolation.

⁴¹ *Ibid.*, p. 109.

⁴² Entièrement rédigé en latin, l'ouvrage de Linné est publié pour la première fois en 1735 à Stockholm.

⁴³ Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté*, Paris, L'École, 1972, p.15-21. Extraits de la Gazette de Saint-Domingue « Les Affiches américaines » (avril 1784). Le *griffe* mentionné ici – une des nombreuses désignations d'un certain type de métissage – est sans doute nommé en dernier parce qu'il est le bien le moins intéressant de la liste, bétail et esclaves confondus puisqu'on lui reconnaît notamment une constitution plus faible que celle de la plupart des autres métis.

Ces théories ne se limitent nullement aux chercheurs français. Ainsi, des chercheurs britanniques comme James Cowles Pritchard ou américains comme Peter A. Browne et des anthropologues allemands comme Johann Friedrich Blumenbach et Franz Pruner-Bey abordent la question de la race par l'analyse comparative des types de cheveux. Alors que Pritchard, par exemple, trouve que les différences ne sont représentatives d'aucune hiérarchie fondamentale entre les humains, Browne conclut non seulement que le cheveu de l'homme blanc est le plus parfait de toute la Création, mais aussi que la différence entre les cheveux des Blancs et ceux des Noirs prouve indiscutablement qu'il s'agit bien d'espèces différentes – ou plus justement de races différentes (ce qui justifie l'emploi du terme *race*).

Ce dernier va plus loin encore en établissant des tableaux des types de mélanges raciaux, avec sa propre terminologie, basés sur les analyses capillaires⁴⁴. Pour Browne, le Blanc (cheveu ovale), le Noir (cheveu elliptique) et l'Indien (cheveu cylindrique) sont tout aussi différents entre eux que le lion et le tigre, la hyène et le loup, la chèvre et le mouton. Bien que son échantillonnage de population soit remarquablement abondant et varié et que son analyse microscopique des cheveux soit rigoureusement détaillée, il n'indique malheureusement pas de quelle façon les différences constatées entre les types de cheveux l'amènent à conclure à une hiérarchie des races et des « hybrides ». En fait, comme un grand nombre de théories sur la race (toutes époques confondues), réalisées en contradiction avec une quelconque méthode scientifique, ces études partent des prémisses selon lesquelles l'humanité est structurée de façon hiérarchique en groupes bien distincts; le Blanc est supérieur aux autres groupes; et l'hybridité engendre une dégradation de la race et un affaiblissement (physique, moral, intellectuel) des individus.

3.1.2.6 Appellations anciennes des esclaves africains

Les Français et les Espagnols désignent les Africains par des noms précis, avant tout selon leur provenance exacte en Afrique (pays, région, tribu), mais aussi selon leur apparence. Les Espagnols récupèrent la terminologie acquise au cours de leurs échanges historiques avec les Arabes et le continent africain – ainsi trouve-t-on naturellement des

⁴⁴ Peter A. Browne, *The Classification of Mankind by the Hair and Wool of their Heads, with the Nomenclature of Human Hybrids*, Philadelphie, J. H. Jones, 1852, 14 p.

moros (maures) en Amérique du Sud – et basent par ailleurs les désignations sur le lieu de naissance de l'esclave. Là encore, les dénominations françaises ou espagnoles sont généralement connotées, associées à certains traits de personnalité typiques. Ainsi, selon Moreau de Saint-Méry, les Mozambiques sont « d'une nuance qui n'est pas extrêmement noire, d'une taille plus avantageuse que celle des Congos, [...] fort-doux, très-intelligens⁴⁵ [sic] ». Dans les anciennes colonies françaises, certains de ces noms sont restés jusqu'à aujourd'hui (*kongo*) et peuvent désigner l'apparence de quelqu'un mais aussi un aspect particulier, physique ou autre, de sa personne. En outre, à cause d'une immigration relativement récente d'Africains en Martinique et en Guadeloupe qui a en quelque sorte réactivé l'emploi de ces termes, des désignations de cet ordre sont davantage utilisées dans ces îles qu'en Haïti.

Saint-Méry catégorise et divise avec force détails les Africains en indiquant l'apparence physique, le caractère, l'aptitude au type de travail et les coutumes pratiquées par chaque groupe dans sa région d'origine. Fait intéressant, il signale quelques noms propres passés dans le langage courant, déjà à l'époque : *bambara*, par exemple, « sert à indiquer un grand corps sans grâce⁴⁶ ». Le bossal est un esclave qui vient directement d'Afrique, qui n'est né ni dans les colonies, ni en Europe. Ce terme générique sous-entend généralement un caractère peu futé⁴⁷ mais docile et une grande force physique, par opposition à l'esclave mulâtre, considéré rusé, débrouillard jusqu'à la perfidie⁴⁸ et d'une constitution qui le tient plus ou moins à l'écart des travaux les plus durs. Ce terme s'oppose également à celui de créole, qui désigne un Noir né aux colonies ou arrivé d'Afrique en bas âge, et dont la valeur est, « toutes choses égales d'ailleurs, d'un quart, au moins, au-dessus de celle des Africains⁴⁹ ».

⁴⁵ Moreau de Saint-Méry, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷ En espagnol, *Bozal* désigne aussi la langue que parlaient les Africains « importés » en Espagne ou dans les colonies espagnoles et qui, apprenant généralement l'espagnol à l'âge adulte, le parlaient avec des erreurs caractéristiques et le parsemaient d'expressions tirées de leurs propres langues.

⁴⁸ Les propriétaires de plantations envoyaient des patrouilles de mulâtres aux troupes des esclaves marrons. Estimés pour leur habileté à la tâche, ils n'en étaient pas moins méprisés pour leur trahison, et pour leur empressement à se faire bien considérer par les Blancs.

⁴⁹ Moreau de Saint-Méry, *op. cit.*, p. 59.

Saint-Méry précise que les « nègres Créols » [sic] s'enorgueillissent de leur naissance et se considèrent supérieurs aux Africains; serait-ce en partie parce que « les négrillons nés dans nos Colonies [...] ont en général le nez moins épaté, les lèvres moins grosses et les traits plus réguliers que les nègres Africains⁵⁰ »? Cette dernière observation, au pire d'une véracité douteuse, au mieux d'une mauvaise foi extrême dans le refus de voir chez ces « négrillons » la présence du colon blanc dans la lignée, révèle l'amorce d'un système de signes réglé sur une impureté indélébile léguée par la fameuse goutte de sang noir.

La présence de Noirs en grande quantité dans les colonies des Antilles influence sans aucun doute les lois et les pratiques instituées à l'égard du métissage. C'est d'ailleurs probablement leur facteur principal de constitution. Il en est tout autrement dans d'autres colonies françaises, notamment dans les territoires qui formeront le Canada; comme nous l'avons vu, ceux-ci suivent un mode tout à fait différent de peuplement par les colons européens. Les différences principales sont d'une part la présence des autochtones, qui dans les Antilles sont rapidement décimés, et d'autre part le nombre peu élevé d'esclaves noirs employés par les habitants de la Nouvelle-France.

3.1.3 La Louisiane, colonie française

Les lois définissant l'identité d'un individu selon son ascendance raciale sont différentes d'un état à un autre, en particulier du Nord au Sud. Seule la Louisiane, à cause surtout de ses origines françaises, est néanmoins radicalement différente quant à son rapport social et juridique avec le métissage.

La Nouvelle-Orléans est fondée, en 1718, par Jean-Baptiste Le Moyne de Bienville, frère de Pierre Le Moyne d'Iberville. Depuis les premières années du XVIII^e siècle, c'est grâce aux excellents rapports de Bienville avec les Amérindiens de la région ainsi qu'à sa connaissance de leur langue et de leurs coutumes qu'il parvient à faire survivre la petite colonie de Louisiane tout en la préservant des incursions britanniques. Les dirigeants français en sol américain n'ont certes pas tous ce type de relation avec les Autochtones; cependant, c'est une caractéristique qui se retrouve beaucoup plus dans les colonies françaises et

⁵⁰ *Ibid.*, p. 72.

espagnoles que dans les régions occupées par les Anglais. Au cours de la période coloniale, non seulement ce trait facilite-t-il l'approche des territoires du nouveau monde par les Français, mais on peut constater qu'il a clairement marqué l'histoire du Canada et par conséquent de la Louisiane, fondée par des Canadiens.

Notons que la Louisiane du XVIII^e siècle est un territoire immense qui va du Golfe du Mexique jusqu'aux Grands lacs. La figure 3.2, ci-dessous, donne une idée du rayonnement du français sur le continent américain. Comme l'illustre cette carte, au moment de son achat par les États-Unis (1803), le territoire de la Louisiane s'étendait du Golfe du Mexique jusqu'aux Grands Lacs.



Figure 3.2 Carte chronologique des anciens territoires des États-Unis (1783-1899).

Bienville, premier gouverneur de la Louisiane, interdit peu après sa fondation le mariage entre personnes libres et esclaves. Cette loi a pour résultat de créer, comme à Saint-Domingue, un groupe à part, les *gens de couleur libres*. En effet, bien qu'étant d'ascendance partiellement africaine, ils sont néanmoins libres et n'ont aucun intérêt à s'associer au groupe des esclaves; par ailleurs, puisqu'ils sont aussi en partie d'ascendance (paternelle) européenne, ils en ont souvent le nom, mais sans dorénavant avoir les privilèges de légitimité sociale, juridique et financière accordés d'emblée aux enfants légitimes. Par cette loi, le métis est ainsi automatiquement considéré comme bâtard.

En 1762, la Louisiane est cédée à l'Espagne par Louis XV par un pacte secret; elle sera ensuite vendue aux États-Unis en 1803. À partir du début du XIX^e siècle, après la fin du règne espagnol⁵¹, la Louisiane établit une législature très stricte sur les personnes de couleur, la descendance et l'héritage⁵², selon laquelle toute union est interdite entre deux personnes de races différentes. Par ailleurs, une personne de couleur n'a pas le droit de chercher à prouver son ascendance paternelle si son père est blanc, ce qui absout par conséquent ce dernier de toute responsabilité découlant de la paternité officielle. La base de la loi – américaine – est ainsi indiscutablement affirmée dans son caractère racial, par opposition à la loi française qui s'érigait sur des distinctions entre personne libre et esclave. Notons que, comme la traite négrière devient illégale aux États-Unis en 1807, et qu'en outre les mouvements anti-esclavagistes prennent de l'ampleur, ces nouvelles lois ont l'avantage de reposer sur un aspect incontournable de la réalité sociale.

⁵¹ Les difficultés financières de la France à l'époque en sont sans doute la principale cause; en effet, la conservation de ce territoire aurait coûté de lourdes dépenses. Bien entendu, l'échange arrange les deux parties; la Louisiane servira ainsi de tampon entre les colonies espagnoles et la puissance américaine en pleine croissance.

⁵² Virginia Dominguez, *White By Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1986, p. 62-65.

3.1.3.1 Les créoles de la Louisiane

L'appellation *créole* a une histoire ambiguë et demeure, encore aujourd'hui, relativement mystérieuse.⁵³

Cette indétermination a donné lieu à beaucoup de malentendus, d'interprétations et même de litiges dans l'histoire des colonies françaises, beaucoup plus que dans les colonies espagnoles. Sa qualité insaisissable a permis tout autant à des lois d'être promulguées que d'être contournées. Elle est à l'origine d'un véritable paradigme de clandestinité dans les Amériques françaises.

Être créole, serait-ce donc avant tout se distinguer d'un autre groupe? En Louisiane comme dans les autres colonies françaises, le terme créole désigne à l'origine une personne d'ascendance française ou européenne née en terre d'Amérique. Dans ses récits de voyage des années 1750, l'explorateur Jean-Bernard Bossu en témoigne : « les Créoles en général sont très-braves, grands et bien faits; ils ont beaucoup de dispositions pour les arts et les sciences⁵⁴ ». Ce dernier commentaire rappelle d'ailleurs les remarques de Moreau de Saint-Méry citées à la section précédente sur les qualités des esclaves noirs nés dans le Nouveau Monde et leur supériorité apparente sur les nouveaux arrivants. Bien que de « races » différentes, ces Créoles ont en commun un point important : ils sont nés aux Amériques, tout comme les métis qui représentent en fait l'építome du Créole, un « phénomène » propre au continent américain. Or il est généralement accepté, à partir des Lumières, que le lieu de naissance d'un individu dans le monde joue un rôle essentiel dans sa constitution. L'influence de la nature est prépondérante et « puisqu'ils ont vu le jour sur une autre terre et sous d'autres

⁵³ En avril 2010, le congrès de l'*American Comparative Literature Association* s'articulait autour du thème des Créoles. Nous avons pu constater que, si la plupart des présentations exploraient au moins un aspect de ce thème, aucun conférencier n'avait la même définition du terme. Un grand nombre d'entre eux concluait d'ailleurs sur le caractère fuyant de cette désignation et leur impuissance à la circonscrire.

⁵⁴ J.-B. Bossu, *Nouveaux voyages aux Indes occidentales*, t. 1, Paris, Le Jay, 1768, p. 25-26.

constellations qui déterminent le tempérament, tous les créoles se distinguent des Européens⁵⁵ ».

Pendant et après la période espagnole (1768-1803), les Créoles sont les Louisianais français, par opposition aux Anglo-américains qui commencent à s'établir en Louisiane. Les Créoles se différencient par ailleurs des Acadiens qui arrivent du Canada à partir des années 1760, qui cultivent la terre et mènent un mode de vie rural. Dans cette perspective, le Créole prend des allures de citadin raffiné qui laisse les travaux manuels à ses esclaves.

L'événement historique qui change la configuration raciale du terme est la révolution haïtienne. À Saint-Domingue, la population des gens de couleur libres est beaucoup plus nombreuse que la population blanche. Une partie de cette population constitue avec les Blancs une élite qui quitte l'île pour s'installer en Louisiane dans la dernière décennie du XVIII^e siècle. Or ces gens de couleur se désignent eux-mêmes comme *créoles*. L'arrivée de ces exilés de Saint-Domingue fait presque doubler la population de la Louisiane méridionale en quelques années.

Les Créoles de couleur en Louisiane

L'existence même des Créoles de couleur de la Louisiane reflète la concrétisation d'un grand nombre de pratiques illicites, depuis les rapports sexuels interraciaux, officiellement interdits, jusqu'au marronnage, sans compter les économies clandestines mises en jeu par leurs activités. Depuis leur constitution même en tant que groupe jusqu'à leur appellation présente, ils ont toujours fait fi des règlements et des conventions. En outre, leur histoire passe beaucoup par les femmes, ce qui va à l'encontre du discours historique traditionnellement dominant.

Selon Mary Gehman, auteure de *The Free People of Color of New Orleans* (1994), le terme *Creoles* tel qu'il est employé aujourd'hui en Louisiane serait une abréviation de

⁵⁵ Carmen Bernand, « Celles par qui les métissages arrivent. Malintzin, Pocahontas, Lucía et la Maldonada », *CLIO, Histoire, femmes et sociétés*, n° 27, 2008, p. 101.

Creoles of color, expression utilisée après la Guerre de Sécession pour désigner ceux qui étaient auparavant les Gens de couleur libres.

3.1.3.2 Le plaçage

À la fin du XVIII^e siècle, sous le règne espagnol, et surtout après l'achat de la Louisiane par les États-Unis, sous les nouvelles lois interdisant les mariages interraciaux, les relations entre femmes de couleur et hommes blancs changent d'aspect. À la Nouvelle-Orléans, en particulier, ces relations font rapidement l'objet de pratiques sociales bien particulières.

Les Bals des Quarteronnes

Le dernier feuilleton publié en français dans un quotidien louisianais, de 1895 à 1899, est un roman de Sidonie de la Houssaye racontant les péripéties de jeunes créoles (blancs) de la Nouvelle-Orléans qui tombent entre les mains de cruelles mulâtresses après s'être égarés au Bal des Quarteronnes. De style très romanesque, voire à l'eau de rose, cette œuvre fait écho au thème, prédominant dans la littérature anglo-américaine (et notamment dans bon nombre de romans feuilletons), du *tragic mulatto*; les personnages qu'elle met en scène sont des femmes prisonnières d'un destin déterminé par leur race et leur condition sociale. Son intérêt principal, d'un point de vue historique, est de mettre clairement en évidence le phénomène du plaçage, d'une part, mais aussi les fameux Bals des Quarteronnes, qui jouent localement un rôle prépondérant au sein de cette pratique.

Fréquentés par des hommes blancs fortunés désirant faire connaissance avec des jeunes filles de couleur de bonnes familles à la recherche d'un protecteur, ces bals, qui battent leur plein de 1780 à 1850, sont honnis par l'Église, par les gouvernements locaux et bien entendu par la bonne société blanche, en particulier la société féminine blanche de la Nouvelle-Orléans. Ils représentent tout ce qui menace l'ordre établi et, malgré tout, ou peut-être précisément à cause de cela, ils constituent également un sujet de fascination, encore aujourd'hui, pour bon nombre d'écrivains et d'historiens.

Selon les écrits de certains observateurs de l'époque, comme les essais de la journaliste féministe Harriet Martineau en 1837 et le journal de voyage du botaniste anglais Thomas Nuttall dans les années 1820, une quarteronne ou femme de couleur du XIX^e siècle est

élevée, éduquée et vêtue à grands frais dans le but parfaitement avoué d'en faire la maîtresse d'un homme blanc. Un garçon de la même famille, par comparaison, est envoyé en France ou reçoit quelque terre à défricher loin de la ville. Certains sont même vendus comme esclaves.

Contraintes démographiques et mariages de fait

L'historienne Kimberly Hanger s'est penchée sur la démographie des gens de couleur libres à la Nouvelle-Orléans pendant la période coloniale et en a tiré des statistiques de mortalité étonnantes. L'âge médian de décès des hommes blancs pendant le dernier quart du XVIII^e siècle est de 30 ans, le même que celui des femmes de couleur libres. Pour les femmes blanches, il est de 18 ans. Enfin, pour les hommes de couleur libres à la Nouvelle-Orléans, l'âge médian de décès est... de 8 ans⁵⁶.

Ces différences dans les âges de mortalité s'expliquent notamment par les fréquentes épidémies de petite vérole, d'influenza, de fièvre jaune et de malaria, qui touchent avant tout les enfants et les femmes enceintes, ainsi que les guerres, fort nombreuses à l'époque, où meurent beaucoup d'hommes noirs et de mulâtres engagés comme soldats.

En ajoutant à cet énorme taux de mortalité la loi de 1806-1807 interdisant aux hommes de couleur de pénétrer sur le territoire à partir d'autres États, il reste qu'il y a à l'époque, à la Nouvelle-Orléans, deux femmes de couleur pour un homme de la même caste, et une fois et demie à deux fois plus d'hommes blancs que de femmes blanches⁵⁷.

Les termes du plaçage, ou mariage de la main gauche, sont dictés par un contrat temporaire, semblable à un contrat de mariage, selon lequel la femme est entretenue par son protecteur ainsi que les enfants qu'elle aura de lui, et lui garantit une somme confortable en cas de séparation. Les lois américaines invalideront par la suite ces protections et permettront aux héritiers blancs de réclamer tout l'héritage.

⁵⁶ Kimberly S. Hanger citée par Joan M. Martin, « Plaçage and the Louisiana *Gens de couleur libres* », dans Sybil Kein (éd.), *Creole. The History and Legacy of Louisiana's Free People of Color*, p. 63

⁵⁷ *Ibid.*, p. 62-63.

Ce contrat de plaçage constitue une assurance inestimable pour les femmes de couleur libres, dont la situation demeure toujours précaire : ne pouvant légalement épouser ni homme blanc, ni esclave et ayant très peu d'hommes de leur caste à leur disposition, ce dispositif leur permet donc d'élever une famille et de jouir de leurs biens tout en leur conférant une certaine respectabilité malgré la couleur de leur peau. Cette pratique finira d'ailleurs par contribuer à la création d'une très grande population de gens de couleur libres, considérée comme une caste à part et demeurée, du moins jusqu'à l'achat de la Louisiane par les États-Unis, une zone grise en matière juridique et sociale.

3.1.3.3 Le passé-Blanc

Bien que préférable à l'esclavage, l'appartenance au groupe des gens de couleur libres comporte évidemment de nombreux inconvénients. Il n'est donc pas étonnant de voir certains tenter par tous les moyens de s'en distancier. L'une de ces façons est de s'intégrer au groupe des Blancs, ce qui constitue un geste appelé « passer-Blanc » en français louisianais. Les gens de couleur qui sont suffisamment blancs pour franchir la fameuse ligne de couleur rompent ce faisant tout lien avec leur famille et leur entourage, commettant un acte considéré comme une haute trahison, et très sévèrement jugé même dans la littérature et la société modernes; cependant, plusieurs théoriciens considèrent aujourd'hui qu'il s'agit d'une tactique de résistance passive.

Un peu comme le marronnage, cette pratique peut être temporaire, ponctuelle ou encore définitive, et donner lieu à une double vie familiale et géographique. Cette pratique est courante dans tous les États-Unis, et de nombreuses familles aujourd'hui se rendent compte qu'elles ont dans leur arbre généalogique toute une branche de l'autre côté de la ligne. L'un des cas les plus connus est celui des enfants de Thomas Jefferson avec son esclave Sally Hemings, elle-même mulâtresse. L'un de ses fils, Eston, émancipé par Jefferson dans le testament de celui-ci, « devient » blanc, conférant ainsi ce statut à ses descendants, et finit par intégrer la société blanche en coupant tous les liens qui le relie à la partie noire, donc maternelle, de sa famille. L'autre fils, John, également émancipé mais doté par la nature d'une peau légèrement plus foncée, « reste » noir, laissant à ses descendants cette lourde tare en héritage.

Sous la période espagnole (1766-1803), il est beaucoup plus facile pour un homme ou une femme de couleur de « devenir » blanc; en effet, il suffit à un habitant de la colonie d'avoir un *sixième* de sang Indien ou Noir dans les veines pour recevoir officiellement le titre de blanc : « que se tenga por blanco⁵⁸ ». Les esclaves qui réussissent à prouver une ascendance indienne parviennent généralement à se faire émanciper conformément à la loi espagnole contre l'esclavage des Indiens.

C'est pourtant le gouverneur Miró qui, en 1788, cède aux exigences des dames blanches de la bonne société de la Nouvelle-Orléans et oblige les femmes de couleur à porter un foulard sur la tête tout en leur interdisant de mettre des plumes et des bijoux dans leurs cheveux et d'autres parures qui semblent menacer l'ordre social. Ce foulard, appelé *tignon*, qui vise à rappeler à l'ordre ces femmes trop coquettes – devenues de dangereuses rivales pour les femmes blanches – en évoquant le fichu des esclaves, deviendra rapidement une parure. Le même gouverneur Miró promet de sévères châtimens aux personnes de couleur vivant en concubinage avec un Blanc; cette loi sera traitée à peu près comme celle du tignon, c'est-à-dire avec un grain de sel.

Il est à noter que l'obligation d'afficher la marque d'infamie par les vêtements, en particulier le couvre-chef, n'est pas nouveau dans les lois espagnoles. En effet, dès le XV^e siècle, en Espagne, les Juifs ont l'interdiction de s'habiller de façon luxueuse et doivent porter un chapeau particulier pour se distinguer des « vrais » Espagnols. Ces lois vestimentaires visent ainsi à protéger la population blanche et/ou chrétienne de la perfidie naturelle d'individus qui lui ressemblent et qui risqueraient de l'infiltrer s'ils n'étaient clairement identifiés. Elles établissent donc une présomption de trahison en attribuant à l'être « invisiblement différent » un camouflage; il faut en quelque sorte le démasquer en l'habillant.

⁵⁸ « que soit considéré comme blanc ».

3.2 Le tabou du métissage aux États-Unis

Aux États-Unis, la société est aujourd'hui divisée en deux groupes endogames strictement définis, les Blancs et les Noirs. À l'époque de la colonie anglaise, les lois définissant la « race » d'un individu varient d'un état à un autre et se modifieront au gré des époques.

Avec l'expansion de l'esclavage en Amérique du Nord, il devient soudain urgent de statuer sur la possession ou la libération d'esclaves, les droits du mariage et de la succession ainsi que les causes de toutes sortes reliées à la couleur et à la race, ce qui explique pourquoi les états établissent des lois raciales de la fin du XVII^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle. Alors que la plupart des états du Sud et du Midwest fixent à 1/8 la partie de « sang noir » à partir de laquelle un individu doit être considéré comme noir, certains états comme le Massachusetts fixent cette règle à 1/2 et l'Alabama, à l'autre extrême, à 1/32. Ce système donne lieu à bien des abus (si le père est à moitié noir, alors il est légalement considéré comme noir; par conséquent, le fils, étant à moitié « noir », est aussi considéré comme noir... et ainsi de suite), surtout que le statut d'esclave ou d'homme ou femme libre est censé être transmis par la mère, qui est presque toujours esclave dans ces relations interraciales. Il donne également lieu à des quantités de procès qui ont pour but de déterminer si un individu est noir ou blanc, esclave ou libre. Certains parviennent à trouver, dans leur généalogie, une arrière-grand-mère écossaise, amérindienne ou espagnole libre, ce qui les affranchit d'emblée en vertu de la loi du *partus sequitur ventrum*.

Ce type de pourcentage est remplacé, au XX^e siècle, par le *one-drop rule*, la règle selon laquelle une seule goutte de « sang noir » dans les veines d'un individu fait de lui un Noir. Notons par ailleurs que les lois interdisant les mariages interraciaux, généralement en vigueur dans les états du Sud, n'ont été jugées anticonstitutionnelles qu'en 1967.

3.2.2 Race et classe aux États-Unis

Le système binaire Noir/Blanc des États-Unis est institutionnalisé depuis au moins deux siècles, à l'exception toutefois de la Louisiane et de l'Alabama, dont les trois groupes raciaux (blanc, noir et de couleur), qu'on pourrait même appeler castes, ont longtemps été calqués sur

le système des colonies françaises, surtout après l'arrivée de nombreux planteurs créoles – avec leurs esclaves – de Saint-Domingue après la Révolution haïtienne de 1804.

On pourrait même dire que ce système binaire fonctionne en réalité sur une dualité Blanc/non-Blanc, car les autochtones, par exemple, ainsi que les Asiatiques, les *Hispanics* et toute autre minorité non-blanche sont souvent regroupés ensemble, avec les Noirs, sous le chapeau « *people of color* ». Il est difficile de sortir de cette dualité qui a longtemps prévalu : si un individu n'était pas blanc, il était noir, par défaut. En l'occurrence, le fait d'être blanc ne correspond qu'à être blanc à 100 %, alors que le fait d'être noir n'est aucunement qualifié.

Par ailleurs, les documents officiels, notamment les formulaires de recensement, dans lesquels il était, du moins jusqu'à très récemment, aussi indispensable d'indiquer la race que le sexe, détaillent avec une minutie extraordinaire les possibilités à cocher, avec une seule exigence : on ne peut pas cocher plusieurs cases⁵⁹ ! Cet amoncellement de dichotomies relève, dans un pays qui s'auto-définit comme creuset de cultures, d'une véritable schizophrénie de couleur.

3.2.2.1 Absence de terminologie : une réalité passée sous silence

Dans le discours normatif, il est aujourd'hui pratiquement tabou d'utiliser des termes désignant une personne de sang mêlé : *mulatto* est un terme complètement désuet, utilisé uniquement pour parler d'une autre époque ou d'un autre pays, et considéré comme politiquement incorrect. Parmi les autres termes qui pourraient servir, *hybrid* (pour reprendre la logique du terme *hybridity*, utilisé couramment en sociologie et en littérature) ne désigne généralement que des plantes, *half-breed* (*breed* désignant la race, pour les chiens ou les chats, par exemple) est extrêmement péjoratif et *mestizo* n'est généralement utilisé que dans la communauté hispanique.

⁵⁹ Dans le recensement de 2000, les répondants ont pu, pour la première fois, cocher plusieurs cases sous la section « Race » (il avait d'abord été proposé d'ajouter une catégorie « multiraciale », possibilité qui a été rejetée par des groupes comme le NAACP et le Congressional Black Caucus parce qu'elle menaçait de désunir la communauté noire en réduisant ses effectifs).

L'ancienne expression franco-louisianaise *gens de couleur libres*, devenue en anglais *free people of color*, est finalement raccourcie au XIX^e siècle par l'utilisation du terme *colored*. Au début du XX^e siècle, cependant, ce dernier finit par désigner toute personne d'ascendance entièrement ou partiellement noire. Cette désignation évoluera au fil du temps; c'est maintenant le descriptif politiquement correct *African-American* qui est le seul réellement acceptable, du moins dans les discours officiels, bien que *black* soit employé sans trop de problème dans la langue de tous les jours. Soulignons que ces termes désignent tout individu qui fait partie de la communauté noire, sans égard à son apparence réelle.

Le terme *biracial* commence à peine – surtout depuis les années quatre-vingt-dix – à être utilisé couramment, dans le discours quotidien, par des personnes qui se désignent elles-même par ce terme. Le terme connaît une nouvelle popularité depuis l'élection de Barack Obama à la présidence et désigne uniquement les personnes qui ont un parent d'une « race » et un parent d'une autre « race », et non ceux qui ont une ascendance mixte. La pauvreté du vocabulaire officiel du métissage est flagrante, ce qui souligne le vide dans la représentation du métis dans l'imaginaire (autant que dans les lois). Le métissage est passé sous silence; le métis est innommable.

Les identités sont cannibales plutôt que cumulatives ou télescopiques, et ce selon une hiérarchie bien déterminée. Ainsi, un individu ayant des gènes africains est considéré comme Noir; par contre, s'il a un ancêtre amérindien, il est considéré comme amérindien, cette identité ayant préséance, culturellement et juridiquement, sur toutes les autres identités. Il existe ainsi des tribus amérindiennes aux États-Unis, comme les les Black Seminoles de Floride ou encore les Shinnecocks de l'état de New York⁶⁰, dont les membres sont historiquement noirs – d'apparence – depuis le début de leurs mariages avec les communautés de Noirs des environs, à la fin du XVII^e siècle.

Notons cependant qu'il existe des distinctions de couleurs à l'intérieur même du groupe noir, et l'existence d'une *upper middle class* noire composée surtout de mulâtres est confirmée par de récentes études sociologiques, qui démontrent en outre que la couleur de la

⁶⁰ Voir à ce sujet Ariel Levy, « Reservations », *The New Yorker*, 13 décembre 2010, p. 40-49.

peau est directement reliée au salaire annuel, au type d'emploi et au niveau d'éducation⁶¹. Si cette distinction prend sa source dans une séparation entre Noirs et mulâtres à l'époque de l'esclavage, elle a été constamment nourrie depuis lors par une interaction marquée, à la fois sociale et économique, entre les Noirs « clairs » (c'est-à-dire ceux qu'on appellerait les mulâtres dans d'autres sociétés) et les Blancs qui a donné lieu à une plus grande familiarité et un sentiment d'altérité moindre que par rapport au groupe, plus éloigné, des Noirs « foncés ».

3.2.2.2 Le *one-drop rule*

À partir de 1910, officiellement dans la plupart des états, les lois régionales sur les pourcentages de « sang noir » sont abandonnées au profit du *one-drop rule*, l'un des éléments de la législation surnommée *Jim Crow* qui a pour but d'asseoir la ségrégation raciale aux États-Unis. Selon cette loi, toute personne ayant ne serait-ce qu'une goutte de sang noir dans les veines (ou en étant soupçonnée) est considérée comme noire⁶². Cette loi a pour effet de préserver la « pureté » de la sémiosphère endogame des blancs, mais aussi de rejeter dans celle du groupe « noir » toute sa marge.

Nous avons mentionné la curieuse différence entre les destins respectifs des deux fils de Thomas Jefferson. Eston Hemings, le plus blanc des deux, déménage en Ohio dans les années 1830 avec sa famille, longtemps après son émancipation, accordée par son père dans son testament.

Dozens of accounts write that Eston Hemings and his wife 'passed for White' or 'pretended to be White,' and that their children 'thought that they were White.' Any explanation that Eston and his family really were White, and that they well knew that they were legitimately White despite their trace of African ancestry, simply confuses many modern Americans.⁶³

Ainsi, le fait que Hemings ait été blanc, bien qu'ayant un parent – en l'occurrence sa mère – connu comme étant noir, est à peu près incompréhensible pour un Américain

⁶¹ Voir notamment Verna M. Keith et Cedric Herring, « Skin tone and stratification in the Black community », *American Journal of Sociology*, 1991, p. 760-778.

⁶² Voir à ce sujet l'étude détaillée de Frank W. Sweet intitulée *Legal History of the Color Line. The Notion of Invisible Blackness*, Palm Coast (Floride), Backintyme, 2005, 540 p.

⁶³ *Ibid.*, p. 156.

d'aujourd'hui, peu importe son groupe ethnique. Les mentalités sont à ce point fixées dans la dichotomie raciale que l'apparence physique de Hemings, qui ressemblait à n'importe quel descendant d'Européens, ne compte pas dans l'équation. D'autre part, son comportement social à l'égard de sa race ne peut être qu'une fraude, une tentative de tirer avantage de sa situation : il est inconcevable qu'il ait simplement vécu parmi des gens qui lui ressemblaient. Dans la mentalité actuelle, aucune relativité n'est possible à ce sujet. Un Noir reste noir pour l'éternité, peu importe son apparence; sa race ne dépend en fait que de son hérédité.

Le problème réel du *one-drop rule* est que, loin de demeurer une règle sociale ou une loi abstraite, il réunit ces deux aspects en une impasse aussi aberrante qu'inextricable. Il définit les statuts judiciaires des personnes auxquelles il s'applique, et cette juridiction intervient à tous les niveaux de la vie quotidienne, du moins jusqu'aux années 1970. Légalement, un Américain est soit blanc, soit noir. Aujourd'hui, ce fait n'a guère de répercussion; au cours des époques antérieures aux mouvements des droits civils, cependant, il est d'une importance capitale, ne serait-ce que pour déterminer l'école où seront envoyés les enfants. Il prescrit en outre qui un individu peut épouser, comment son héritage sera divisé et les endroits où il peut manger, boire et se soulager.

Cette juridiction repose sur la notion de suspicion. Toujours assortie de lois défavorables aux Noirs jusqu'aux années 1970, elle regroupe parmi ces derniers non seulement tous ceux qui ont un ancêtre noir, d'aussi loin qu'il remonte, mais aussi ceux que l'on soupçonne d'en avoir un, ce qui dans l'immense majorité des cas ne peut aucunement être prouvé. Il est arrivé plus d'une fois, depuis la fin de l'esclavage, qu'une personne « soupçonnée de négritude » par sa communauté soit forcée de « devenir » noire, de retirer ses enfants de l'école publique, voire de déménager ou bien pire encore, et ce sur la seule foi d'un oui-dire malveillant.⁶⁴ Pendant longtemps, la règle d'association prévaut également : un Blanc qui s'associe à des

⁶⁴ Frank W. Sweet rapporte l'anecdote d'un village de Caroline du Sud qui, en 1914, força une famille, les Kirby, à passer du mauvais côté de la ligne de couleur sous prétexte que leur patronyme était habituellement associé à une communauté de la région reconnue pour avoir une hérédité noire. Leurs enfants durent être retirés de l'école malgré l'impossibilité de prouver une quelconque relation entre les Kirby et cette communauté; la population du village fit une telle pression que le juge statua en leur faveur, citant la nécessité d'assurer le bien-être du plus grand nombre (*op. cit.*, p. 403-404).

Noirs est perçu comme faisant partie de leur groupe – le contraire n'étant évidemment pas vrai. Cette règle ne devient cependant jamais une loi, bien qu'elle soit appliquée socialement. En somme, le *one-drop rule* est la manifestation d'une protection extrême du groupe blanc, qui préfère perdre des membres marginaux plutôt que de se voir menacé dans son intégrité.

Le *one-drop rule* est appliqué jusque dans ses extrêmes les plus absurdes, surtout dans le Sud. Quoi de plus normal, dans ces conditions, que ceux qui ont les moyens de s'y soustraire le tentent? En franchissant la ligne de couleur, en passant de l'autre côté, il devient possible d'échapper aux contraintes omniprésentes pour les Noirs.

3.2.3 *Passing (for White)* : un équivalent du Passer-Blanc louisianais

Le thème littéraire du *passing for White* (ou *passing the color line*) est présent chez Mark Twain et courant, voire obsessionnel, chez beaucoup d'auteurs noirs et blancs du Sud des États-Unis, de la fin du XIX^e siècle (après la Guerre de Sécession) jusqu'aux années 1930. Il est toutefois plutôt rare dans la littérature afro-américaine contemporaine, sauf chez Toni Morrison et quelques autres auteurs, et encore plus rare chez les auteurs blancs américains de la deuxième moitié du XX^e siècle, à l'exception notoire d'un roman de Philip Roth intitulé *The Human Stain*⁶⁵. Par contre, le *passing* est récurrent comme objet d'analyse sociologique et historique. L'acte de *passing* a aussi fait récemment l'objet de plusieurs biographies aux airs de confidences sensationnalistes⁶⁶.

Le « Noir » qui effectue le *passing* profite de ce qu'il ne diffère pas physiquement des Blancs pour affronter l'un des plus grands tabous de la société américaine, encore aujourd'hui. Il renie sa communauté, son groupe familial et culturel, pour intégrer *l'autre* groupe. Les raisons en sont multiples. Le processus est naturellement moins répandu de nos jours – bien que de par sa nature clandestine, il soit difficile d'avoir des données exactes sur le sujet – mais il est aisé de comprendre les motifs du *passing* dans les années cinquante dans

⁶⁵ Philip Roth, *The Human Stain*, Boston, Houghton Mifflin, 2000, 361 p.

⁶⁶ Notamment l'ouvrage biographique et historique publié récemment par Bliss Broyard, fille du critique littéraire Anatole Broyard qui, toute sa vie, avait caché à ses enfants qu'il était en réalité « noir » : *One Drop. My Father's Hidden Life – A Story of Race and Family Secrets*, New York, Little, Brown & Company, 2007, 514 p.

le Sud des États-Unis, par exemple : la possibilité de trouver sécurité – physique comme financière – ainsi que liberté et dignité, éléments qui sont alors quotidiennement refusés aux Noirs. Quant à l'époque suivant la Guerre de Sécession, à laquelle les esclaves de jadis sont certes libérés mais doivent affronter la fureur d'un peuple vaincu qui n'a guère l'intention de les accepter à bras ouverts, il n'est pas étonnant que ceux qui aient pu se le permettre soient passés de l'autre côté.

Cet acte est considéré comme une haute trahison – qu'il soit prémédité ou pas – et celui qui l'exécute, comme le pire des traîtres, non seulement par la famille et la communauté qu'il quitte, puisqu'il doit les renier, mais aussi par la société qu'il intègre, puisqu'il les trompe. D'une part, la famille, la communauté abandonnées se voient reniées par un individu qui, de toute évidence, part chercher *mieux* ailleurs. Ce faisant, il les laisse à leur sort et choisit son propre destin individuel plutôt que le bien-être du groupe, ce qui constitue une trahison pour une communauté qui doit sa survie en grande partie à sa force de cohésion. La trahison vient également de l'autre côté : le tabou pesant sur l'union mixte⁶⁷ est violé par cet acte puisque l'individu qui franchit la ligne commet le crime de souiller de sa présence mais aussi de ses gènes le groupe endogame blanc.

Il est intéressant de noter que le terme *passing* peut également signifier décès en anglais. La coïncidence n'est sans doute pas fortuite, l'individu qui pratique cet acte étant effectivement mort pour sa communauté d'origine, qu'il s'agisse d'une mort symbolique ou d'un décès simulé.

Aujourd'hui, le *passing* se fait aussi dans l'autre sens, d'une part à cause des lois d'*affirmative action* pour l'embauche ou l'admission universitaire (on relève plusieurs procès découlant d'un déguisement ethnique), d'autre part à cause du facteur de popularité : une star ou un écrivain qui révèle soudainement son côté « exotique » (c'est-à-dire non-Blanc) ouvre la porte à un intérêt accru de la part d'un nouveau public. Ce système très rigide, dont on ne

⁶⁷ Le mot anglais *miscegenation* serait particulièrement éloquent dans ce contexte. Pratiquement intraduisible, il signifie en gros métissage mais est assorti d'une lourde connotation négative qui évoque davantage la mésalliance.

sort pas sans peine, s'ouvre cependant à une nouvelle tendance vers l'acceptation des origines, donc des « races », diverses.

Les anciennes valeurs coloniales se sont en quelque sorte retournées : alors qu'il s'agissait autrefois de lois mises en application par le groupe dominant pour des raisons économiques, on constate maintenant une revendication des mêmes valeurs par le groupe dominé et minoritaire pour des raisons sociales. Telle une malédiction éternelle, la *one-drop rule* est ancrée dans le tissu social aussi bien que dans l'imaginaire collectif bien qu'elle ne fasse plus force de loi. En effet, la croyance voulant qu'un individu qui a ne serait-ce qu'une goutte de sang noir porte une marque physique, qui le distinguerait des « vrais » Blancs au cas où il tenterait de s'y assimiler pour fuir sa réelle appartenance, existe toujours.

L'extrême binarité de l'approche raciale anglo-américaine offre un contraste frappant avec la pluralité raciale qui marque les autres sociétés du continent, notamment l'Amérique latine.

3.3 L'Amérique latine : des sociétés métisses

Dès le début de la colonisation, les colonies espagnoles constituent un exemple parfait d'organisation sociale selon la couleur. Chaque combinaison possible de mélange entre Blancs, Noirs et Indiens est assortie d'un terme précis (souvent différent d'un pays à l'autre). Les castes ainsi organisées ne dureront cependant qu'un certain temps puisque, après quelques générations, il devient presque impossible de conserver la rigueur d'un tel recensement.

Le Brésil, organisé selon des bases semblables, se différenciera quelque peu par la suite en ce qui a trait aux rapports entre races, castes et aux types de métissages reconnus.

Rappelons que pendant les 700 ans de présence de califats et de royaumes maures en Andalousie et dans le reste de la péninsule ibérique, un métissage intense entre Musulmans, Juifs et Chrétiens s'installe en Espagne. À partir de 1492, les Rois catholiques Isabel et Ferdinand initient une épuration méthodique de la « race » espagnole chrétienne, processus dont la mise en œuvre est confiée au tribunal de l'Inquisition. Or, la date fixée pour l'exil forcé des non-Chrétiens correspond justement à la découverte du Nouveau Monde par

Christophe Colomb. Comment s'étonner alors que les Espagnols et les Portugais apportent avec eux dans le Nouveau Monde leur approche du métissage conjuguant obsession de la pureté raciale et habitude de la nuance et de la demi-teinte?

3.3.1 Métissage et castes dans les colonies espagnoles

Depuis le début de la Conquête et de la colonisation des Amériques par les Européens, il existe, du Nord au Sud, une volonté de classer les individus selon leur ascendance « raciale » qui relève de bien plus que la simple description physique. Influencés par des siècles de métissage, les Espagnols du Nouveau monde sont certainement les plus prolifiques – même comparés à d'autres recenseurs hors-pair comme Moreau de Saint-Méry – dans cette classification, et sans doute sont-ils aussi les plus originaux à l'égard des termes inventés mais aussi repris et adaptés du contexte ibérique.

3.3.1.1 Deux exemples extrêmes : le Mexique et le Pérou

Le métissage en général est accepté comme un fait habituel depuis les premiers temps des colonies espagnoles. Il est cependant assorti de connotations positives ou négatives selon la région et selon l'époque. Le Mexique, par exemple, se targue depuis bon nombre d'années d'être un état métissé, voire une « *race cosmique* », pour reprendre les termes de l'écrivain José Vasconcelos⁶⁸. Nous verrons un peu plus tard, avec le personnage de la Malinche, les façons dont ce métissage a été décliné d'une époque à l'autre jusqu'à aujourd'hui.

Comme le souligne Octavio Paz, la société mexicaine est érigée sur un métissage de longue haleine entre Européens et Indiens. Alors que les États-Unis sont construits sur un territoire d'où le passé autre qu'européen a été éradiqué, le Mexique est une terre de passés superposés⁶⁹. La colonisation espagnole du Mexique se compare ainsi à celle du Canada par les Français dans la mesure où des populations venues d'ailleurs ont eu recours à l'aide des

⁶⁸ José Vasconcelos a publié en 1925 un essai intitulé *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (Agencia Mundial de Librería, Madrid, 1925). Influencé par le darwinisme, Vasconcelos y évoque un avenir utopique, l'Ère esthétique, dans lequel toutes les « races » se seront mélangées à peu près uniformément pour ne plus en former qu'une.

⁶⁹ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 69-71.

habitants indigènes, ce qui leur a permis de connaître cette terre et d'apprendre à l'habiter. Cette collaboration a entre autres pris la forme de mariages.

Par opposition, au Pérou, depuis le XVII^e siècle jusqu'à une époque récente, le métis est mal considéré. À l'époque, Guamán Poma de Ayala dresse un réquisitoire contre les « sang-mêlé [...], des êtres lubriques à l'image de leur mère, qui en contact avec les Espagnols devient 'putain'⁷⁰ ». Selon la croyance de l'époque, les vertus et les vices se transmettent d'ailleurs par le lait maternel, ce qui renforce la transmission des défauts de la mère chez ses enfants. Le thème de la femme transformée en prostituée par le contact avec l'Autre et dont le déshonneur rejaillit sur tout son peuple est d'ailleurs récurrent dans le discours sur le métissage, toutes régions confondues.

L'un des autres thèmes entourant le métissage dans les Amériques tourne autour de la pureté de l'autochtone qui, une fois qu'il ne présente plus une menace pour le colonisateur, peut enfin se voir ériger en mythe. Il est ainsi affublé de toutes les qualités messianiques et cathartiques permettant aux nouveaux habitants du continent de s'en prétendre les dignes descendants et de récupérer son capital symbolique tout en gardant une prudente distance d'avec sa filiation réelle. Ainsi, au début du siècle dernier, dans le cadre du mouvement indigéniste, certains écrivains et essayistes péruviens insistent sur le contraste entre « la pureté de la race indienne et son intégrité morale ... avec le stéréotype du métis, ivrogne, jouisseur, paresseux et corrompu par la vie urbaine.⁷¹ »

3.3.1.2 Le Brésil

La perspective du métissage dans les pays hispano-américains, déjà loin d'être uniforme, est encore bien différente de celle d'autres régions des Amériques.

Bien que partant d'une base historique pratiquement identique à celle des états américains de langue espagnole, la situation du Brésil s'en est beaucoup dissociée, à la fois par la variété multiethnique de ses composantes et par la nature éclatée de sa situation

⁷⁰ Carmen Bernand, *loc. cit.*, p. 102.

⁷¹ *Ibid.*

sociopolitique. Il a été établi il y a de cela plusieurs décennies, à la suite de recherches approfondies menées dans les années 1950 et auparavant⁷², que le Brésil était une société non raciste qui s'opposait par plusieurs aspects au binarisme racial régnant notamment aux États-Unis, et qui pouvait de ce fait servir de modèle en la matière au reste du monde.

En fait, la perspective brésilienne est beaucoup plus proche du système de castes péruvien, par exemple, que des frontières purement raciales étatsuniennes. D'une part, le système racial brésilien semble être beaucoup plus calqué sur les classes sociales que sur les véritables couleurs, qui ne font pas l'objet d'un débat sur l'appartenance identitaire comme aux États-Unis. D'autre part, plutôt qu'un système binaire Blanc/non-Blanc, la population brésilienne serait composée à l'origine du mélange de trois « races » : la noire, la blanche et l'autochtone. Notons par ailleurs qu'une majorité d'individus revendiquent leur appartenance à un groupe intermédiaire, *moreno* ou brun.

L'approche contemporaine du métissage au Brésil est bien représentée par l'œuvre de Gilberto Freyre, qui a publié en 1946 *Casa Grande e Senzala*. Ses recherches avaient pour but principal de s'opposer aux théories sur la dégénérescence causée par les mélanges raciaux en affirmant qu'au contraire, le métissage renforçait l'espèce humaine. Freyre explique le contexte historique favorable à cet état de fait par la souplesse des colonisateurs portugais – et ibériques en général – en la matière. Ceux-ci ayant déjà, au moment de la Conquête et de la colonisation, une « norme somatique⁷³ » plus foncée que les Anglais du fait du voisinage de longue date avec les Maures ainsi que des mariages et métissages entre leurs populations, ils ont moins tendance à considérer le mulâtre, ou l'individu brun, comme Autre.

Bonniol cite aussi l'influence de l'Église catholique dans les rapports sociaux, très hiérarchisés, où la classe prend le pas sur la couleur. Le racisme serait donc ici remplacé par le préjugé de classe. Quoiqu'il en soit, le « luso-tropicalisme » évoqué par Freyre, bien que

⁷² Jean-Luc Bonniol (*op. cit.*, p. 267) cite par exemple l'étude de Roger Bastide et Florestan Fernandes intitulée *Branços e negros em São Paulo* (Série Brasileira n° 305, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959), ou encore celle de C. Wagley intitulée *Races et classes dans le Brésil rural* (Paris, Unesco, 1952).

⁷³ Norme somatique : « image mentale de ce que les individus considèrent comme la meilleure apparence physique. » Jean-Luc Bonniol, *op. cit.*, p. 130.

basé sur des données qui ont été partiellement démenties depuis l'époque de leur émission, se range parmi les mouvements identitaires américains.

3.3.1.3 Taxonomie raciale

Les Espagnols sont les champions incontestés de la nuance de couleur – il faut en réalité parler de castes plutôt que de groupes de couleurs pour désigner le système social qui s'érige avec le temps en Amérique latine. Des qualificatifs comme *mestizo* (métis), *mulato* (mulâtre), *pardo* (gris, brun ou fauve), *prieto* (foncé ou noir) ou *oscuro* [sic]⁷⁴ (obscur) ne sont que le début d'une nomenclature détaillée. Après plusieurs générations de mélanges, les individus sont nommés non plus à partir d'objets ou d'animaux (comme *lobo*, loup, ou *coyote*) mais de locutions significatives illustrant le mouvement (vers la perfection ou la perte) que représente le métissage, et surtout les attitudes en cours envers les métis : ainsi, la désignation *torna atrás* (retourne en arrière) indique un enfant noir né de deux parents apparemment blancs, mais ayant du « sang noir » – preuve que la souillure est indélébile, malgré toutes les tentatives possibles de l'effacer. On retrouve également des désignations comme *tente en el aire* (tiens-toi dans les airs), *no te entiendo* (je ne te comprends pas), *salta atrás* (saute en avant) et *no me toques* (ne me touche pas), des phrases qui jouent sans doute sur la place du métis dans la généalogie hiérarchique de couleurs⁷⁵.

Un grand nombre de ces néologismes des XVI^e et XVII^e siècles servant en espagnol (ainsi qu'en français, qui emprunte souvent au riche vocabulaire des colonies ibériques) à désigner un nouveau mélange racial, sont généralement issus d'un rapprochement avec l'animal, comme *coyote*, *lobo* (loup), *cholo* (petite race de chien) et griffe ou *grifo* (griffon) ou, plus rarement, le végétal, comme *zambo* (courge), évoqués soit par leur couleur, soit par le symbolisme de leur provenance. En effet, le mot *métis* vient lui-même d'un contexte animalier, s'appliquant à l'origine plutôt aux chiens de races mixtes (les termes jamaïcains *mustee* et *musteefeena* en sont des dérivés), et *mulâtre* vient d'une déformation du mot espagnol signifiant *mulet* – on le dit d'ailleurs stérile au début de la période des colonies, et

⁷⁴ Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁵ Voir à ce sujet l'étude détaillée d'Iona Katzew sur la représentation picturale de ces sous-divisions : *Casta Paintings*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2004, 242 p.

Moreau de Saint-Méry insiste sur la faiblesse reproductive des quarterons et de tous les métis plus clairs que les mulâtres.

3.3.2 La *Pintura de castas*

Dans les colonies espagnoles, un genre pictural fait rage aux XVII^e et XVIII^e siècles : la *pintura de castas*. Destinées à un public européen, ces peintures représentent des métis de tous genres, représentés dans des activités quotidiennes, et véhiculent certaines valeurs supposées du nouveau monde.

La *pintura de castas* témoigne particulièrement bien de la taxonomie raciale espagnole héritée de l'époque des Rois catholiques. Ce genre pictural des XVII^e et XVIII^e siècles, particulier aux colonies espagnoles, consiste en toiles représentant des familles – un père, une mère et un ou deux enfants – dans lesquelles le père et la mère sont toujours de couleurs différentes. On y relève, en plus de la représentation d'une combinaison raciale particulière, les vêtements, les activités et l'habitation typique de leur *caste*, dûment nommée et classée, ainsi que certains symboles de la région dépeinte : un fruit, une fleur ou un animal. Elles portent toujours en exergue une phrase ou quelques mots indiquant la dénomination des parents et de l'enfant selon la couleur et la « race » de chacun.

Certains peintres de cette période et de ce genre mettent l'accent sur les détails socioéconomiques en montrant les outils de travail, l'activité et les gestes des personnages, le détail de leurs vêtements et leur maison vue de l'extérieur, par exemple, alors que d'autres se concentrent sur l'apparence raciale des personnages – le contraste des teintes de peau, l'exagération des traits du visage – ou encore sur la relation entre eux. Ils montrent parfois les parents en train de se battre ou de fouetter leurs enfants, ce qui suggère l'impossibilité d'une stabilité ou d'un bonheur significatif chez des personnes de race différente.

Cependant, il est plus courant d'y voir une situation calme, domestique, voire idyllique : une mère allaitant sous le regard protecteur du père ou un couple riche et amoureux veillant sur ses enfants. Ces œuvres représentent assez souvent un couple formé d'une femme espagnole et d'un homme de couleur, ce qui montre que ce type d'œuvre n'a pas pour but premier d'illustrer la réalité.

Notons que le public cible de ces peintures est européen et plutôt aristocratique; les experts en la matière, notamment Ilona Katzew qui a dédié une monographie entière à la question, s'accordent pour dire que leur but premier est d'assouvir la curiosité des Espagnols du Siècle des Lumières quant à « leurs » colonies, à une époque où le recensement scientifique est particulièrement à la mode.⁷⁶

⁷⁶ *Ibid.*, p. 5-9.



Figure 3.3 « De Español y Mulata; Morisca », Miguel Cabrera, 1763.
Huile sur toile, 132 X 101 cm.

L'image présentée ci-dessus (figure 3.3) montre un couple et ses deux enfants dans une maison, devant une fenêtre ouverte. La légende indique : « De Español y Mulata; Morisca. »

(D'un Espagnol et d'une mulâtresse : *mauresque*). L'atmosphère autour du père dominant semble plutôt gaie, les deux enfants heureux, la famille cossue et bien habillée. L'avocat coupé en deux ainsi que la sarbacane que tient le fils indiquent que la scène est située dans les colonies espagnoles. Toute la scène respire le bonheur domestique, la *normalité*, malgré l'amalgame de protagonistes de couleurs différentes qui peuvent étonner un public européen. Le métissage ainsi incorporé dans la vie de tous les jours, à peine commenté dans cette représentation, est reconnu comme un phénomène normal et accepté.

Bien entendu, le fait que cette scène se déroule dans les colonies est essentiel à l'équilibre de la représentation. Autres lieux, autres mœurs : la même scène ne saurait être placée dans le contexte de l'Espagne blanche d'après la Reconquête. Les colonies espagnoles profitent d'ailleurs de ces tableaux pour se distancier d'autant d'une métropole qui, au XVIII^e siècle, commence déjà à sembler lointaine.

Même quand elles présentent une scène agréable, ces peintures renforcent l'idée de la goutte de sang maudite : en effet, on peut constater, sur les images représentant l'union d'un Espagnol et d'une *albina* (une personne dont seul un arrière-grand-parent était noir, et systématiquement représentée dans ces peintures comme très pâle et blonde platine aux yeux bleus, qualifiée d'albinos), que leur enfant (qui possède par conséquent une partie noire pour 15 blanches) est d'une couleur à la limite du café-au-lait (figure 3.4), ce qui démontre bien la morale de l'histoire : on ne sait jamais quand la souillure originelle peut revenir se montrer, et nul ne peut s'en cacher, pas même le mulâtre le plus « dilué »!

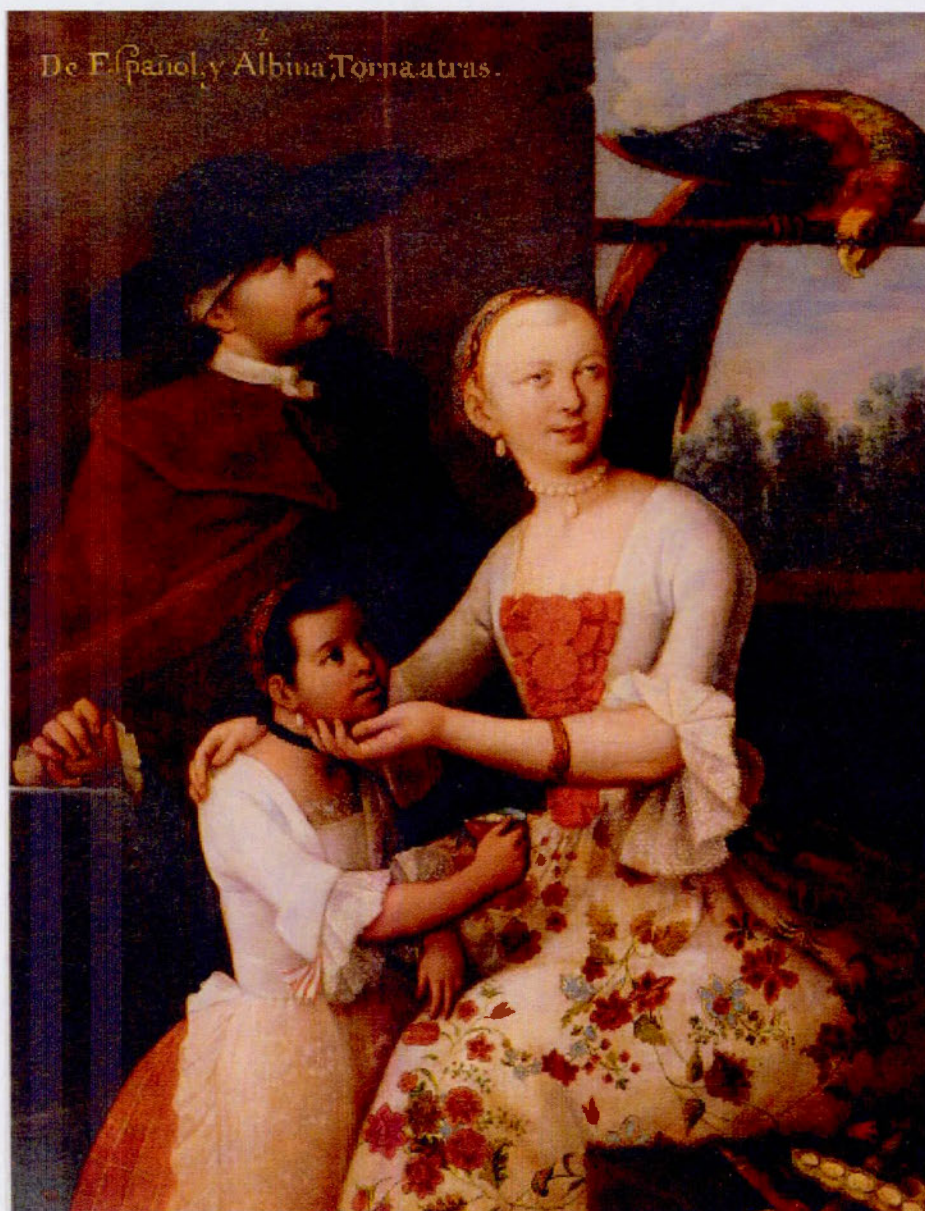


Figure 3.4 « De Español y Albina; Torna atrás », Miguel Cabrera, 1763.
Huile sur toile, 132 cm X 101 cm.

Une grande partie des termes passés dans l'espagnol d'Amérique latine et illustrés dans ces peintures est restée d'usage courant en Amérique du Sud et dans la Caraïbe de langue castillane, et on utilise couramment, encore aujourd'hui, *chino* (mot quechua désignant un

autochtone, un métis ou un domestique) ou *moreno* (brun) comme petit nom affectueux. De plus, plusieurs groupes ethniques d'Amérique latine portent encore certains de ces noms; par exemple, des pays comme la Colombie ou le Venezuela reconnaissent officiellement l'existence de communautés de *zambos* (Hugo Chávez se targue d'être lui-même *mi-mestizo*, *mi-zambo*; autrement dit, il représente à lui seul toutes les races et toutes les ethnies du Venezuela!). Ajoutons par ailleurs que certains termes anciens parmi les plus inusités, comme *torna atrás*, reprennent actuellement de l'emploi dans ces régions, notamment dans des contextes de revendication identitaire de certains groupes minoritaires.

Alors que les Français partent vers le Nouveau Monde avec une idée du métissage pour ainsi dire inexistante dans l'imaginaire populaire, lorsque les Espagnols mettent le pied sur le continent des Amériques, ils ont déjà derrière eux de solides antécédents dans les mélanges des peuples, des sangs et des religions et des façons bien établies de gérer ceux-ci. Ils apportent d'ailleurs avec eux toute une terminologie qu'ils reprendront dans les nouvelles circonstances. Le résultat est cependant comparable : les métissages sont abondants et se poursuivront longtemps sans être découragés.

Bien qu'il garde pendant longtemps un aspect négatif, tout à fait apparenté à une lutte des classes, le phénomène du métissage est néanmoins largement reconnu et accepté, comme en témoigne toute la terminologie qui l'entoure ainsi que, du côté artistique et visuel, la mode des *pinturas de castas*. Le contraste avec le refus étatsunien de nommer la réalité du métissage n'en est que plus étonnant.

3.4 *Figures et avatars du métis*

Linguistique, ethnique ou « racial », le métis fait fréquemment l'objet d'une construction mythique dans l'imaginaire collectif. Le rôle qu'il joue dans la littérature est bien entendu tributaire de son rôle historique, qu'il aille dans la même direction que celui-ci ou qu'il en constitue une critique. Par ailleurs, le métis est utilisé, depuis les débuts de la fiction des Amériques, comme une figure chargée de tous les idéaux, de toutes les philosophies et politiques. Sa fonction littéraire a non seulement dépassé de beaucoup la portée du personnage dans la vie réelle, mais a modifié son rôle dans l'imaginaire populaire et par le fait même influencé son histoire.

3.4.1 Vocabulaire comparé du métissage

Après ce tour d'horizon du métissage dans l'histoire des Amériques, il peut être utile, pour bien comprendre la notion de métissage, sa portée socioculturelle et la place unique qu'elle occupe dans une société, de se pencher sur le terme proprement dit. Il est à noter que la notion de métissage et le paradigme que le terme correspondant englobe est fort différent d'une langue à l'autre, et ce depuis l'arrivée des Européens aux Amériques. On conclura que les différences de politiques de colonisation d'un pays à un autre comptent pour beaucoup non seulement dans la définition du terme, mais aussi dans la circonscription sémantique de la notion et les connotations qu'elle entraîne.

Les notions de métissage et de métis, complexes, chargées de sens, ne sont surtout jamais neutres. D'abord, le terme *métissage* n'a pas son équivalent dans toutes les langues. Par exemple, dans le dictionnaire *Robert&Collins* français-anglais de base, métissage est rendu par *interbreeding*; dans le *Oxford-Hachette*, par *miscegenation*. Dans un cas, une connotation très biologique, voire animale; dans l'autre, une implication sociale et historique à saveur franchement péjorative. Dans un cas comme dans l'autre, le terme anglais ne correspond qu'à un aspect du terme français. Dans les textes qui portent précisément sur le sujet du métissage, c'est *hybridity* qui est généralement choisi en anglais pour exprimer cette notion générale, mais souvent avec des réserves, laissant parfois la place au mot français *métissage* tel quel ou encore au terme espagnol *mestizaje*. Parfois encore, *hybridité* est utilisé en français, chez Amin Maalouf notamment.

Sherry Simon divise en deux angles d'approche le champ d'étude du métissage : « D'un côté, les paradigmes de la postcolonialité/hybridité chez Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Robert J.C. Young; de l'autre, le cadre de la francophonie/métissage chez Édouard Glissant et les penseurs de la créolité⁷⁷ ». Parce qu'elles correspondent à des versions inégales, voire incompatibles, de la rencontre et du mélange des peuples et des cultures, les différences entre ces termes révèlent des divergences profondes dont la source est avant tout historique. Les différences d'une langue à l'autre entre les concepts reflètent donc des attitudes

⁷⁷ Sherry Simon, « Pratiques déviantes de la traduction », *Francophonies d'Amérique*, n° 10, 2000, p. 159.

culturellement dissemblables face à l'étranger et des modes de gestion – politique, économique, intellectuelle, religieuse – différents de la mixité. La base de ces différences repose avant tout, comme nous l'avons vu, sur des circonstances historiques. À cet égard, les histoires parallèles des pays colonisateurs sont révélatrices de la progression de ce rapport à l'Autre. Nous verrons au chapitre suivant comment les théoriciens du métissage abordent ce rapport, notamment au sein des cultures francophones des Amériques.

3.4.2 Le métissage linguistique : écoles multiples d'études des créoles

En effectuant un bref survol de la linguistique créoliste et de ses enjeux, il est possible de tracer des liens entre les langues et les imaginaires créoles ou créolisés, la linguistique des créoles et le métis comme objets d'étude dans les sociétés créoles.

L'étude des créoles au cours des siècles a plus ou moins suivi la construction de l'image du métis en ce qui concerne leur perception respective dans les cercles scientifiques et littéraires. L'objet même de cette étude, le créole, généralement perçu dès son apparition comme un charabia balbutié par des sous-humains incapables de prononcer une *vraie* langue, est resté longtemps suspect. Comment faire cas, par conséquent, des excentriques qui se faisaient fort de l'étudier? Après avoir pourtant intéressé de nombreux savants issus de divers domaines – mentionnons l'ubiquiste Moreau de Saint-Méry – et souvent à titre de curiosité, le début de l'étude véritable du créole date des années 1880. Ce sont les linguistes allemands, dont Hugo Schuchardt, qui se sont les premiers intéressés à cette catégorie de langues, concrétisant ainsi l'objet de leurs études.

L'étude de l'origine et de la progression des langues créoles, justement faciles à observer du fait de leur genèse assez récente, permet de constater qu'il existe plusieurs points communs entre la façon dont la langue elle-même a été considérée et le traitement réservé aux populations qui la parlaient. Elles sont réunies par un ensemble d'éléments, en plus de leurs histoires étroitement liées, autant dans l'hétérogénéité qui caractérise leurs composantes que dans l'aléatoire qui accompagne leur formation et le changement constant qui distingue leur devenir.

L'une des caractéristiques principales de l'étude des créoles est qu'elle est divisée entre deux tendances : le *monogénétisme* et le *polygénétisme*. Pour résumer, il suffit de comprendre que dans ce dernier cas, les langues créoles proviendraient de la mise en contact de plusieurs langues (langues africaines et européennes surtout dans la Caraïbe) alors que, dans le premier, elles découleraient toutes d'un même pidgin de portugais nautique.

Cette opposition est encore complexifiée par une division tripartite de la discipline entre *eurogénétilistes*, *afrogénétilistes* et *neurogénétilistes* ou *universalistes*. Les adeptes du premier courant, qui trouve son origine vers la fin du XIX^e siècle, affirment que les créoles sont construits sur le modèle des langues européennes avec des substrats de langues africaines, et les classent comme « langues-filles des langues standard européennes parlées par les maîtres lors des premiers contacts.⁷⁸ » Ce courant est principalement représenté aujourd'hui par Robert Chaudenson, l'un des créolistes les plus connus⁷⁹. Les adeptes de l'afrogénétilisme, qui date lui aussi de la fin du XIX^e siècle, étaient d'abord d'une persuasion plutôt monogénétiliste, croyant à l'existence d'une langue-mère, pidgin afro-portugais, à la base de tous les créoles antillais. Aujourd'hui, des penseurs comme Ulrich Fleischmann s'intéressent surtout aux liens entre les différents créoles caribéens et les langues d'Afrique de l'Ouest et notent le rôle premier de celles-ci dans la formation des créoles en se basant sur les structures syntaxiques de part et d'autre.

La troisième école, représentée notamment par Derek Bickerton et Albert Valdman, se subdivise elle aussi en plusieurs catégories, mais toujours dans l'optique de découvrir pourquoi tous les créoles partagent certaines caractéristiques grammaticales et syntaxiques

⁷⁸ Célius, Carlo A., « La créolisation, portée et limites d'un concept », dans K. Haddad et S. Abou (dir.), *Universalisation et différenciation des modèles culturels*, Beyrouth, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, 1999, p. 50.

⁷⁹ Robert Chaudenson est entre autres directeur de l'Institut d'Études Créoles et Francophones à l'Université de Provence, directeur de l'Institut de la Francophonie et président du Comité International des Études Créoles. Il est spécialiste du créole réunionnais. Notons au passage qu'il se dispute depuis une vingtaine d'années avec Raphaël Confiant et d'autres linguistes créolophones comme Jean Bernabé, principalement au sujet de l'opposition entre des revendications identitaires autonomistes difficiles et une Francophonie fort bien financée et perçue comme homogénéisante et anti-créole. Voir notamment le site Web personnel de Chaudenson, <http://rchaudenson.free.fr/txttd.html> (visionné le 18 novembre 2006), pour constater le ton du débat.

sans pourtant être géographiquement ni linguistiquement reliés. Bickerton se base sur la notion chomskyenne de la grammaire universelle⁸⁰ pour expliquer ces ressemblances, étayant ses hypothèses par des recherches auprès des enfants et de leur apprentissage des langues, alors que Valdman propose une structure psychologique commune en ce qui a trait à l'apprentissage de la langue dans un contexte sociolinguistique particulier.

Les différentes théories de la créolisation sont fortement teintées de politique, particulièrement lorsqu'il existe des dissensions entre les chercheurs externes à une culture donnée et ceux qui en sont issus, et il arrive souvent que des linguistes créolistes se critiquent et se répondent assez directement par revues savantes interposées. Dans un article paru en 1984 dans *Études créoles*, Ulrich Fleischmann fait le point sur les principaux éléments de discordance des deux courants opposés. Selon lui, l'hypothèse du polygénétisme pour expliquer la genèse des créoles repose sur la rupture des Africains d'avec leurs langues d'origine, allant parfois jusqu'à une *absence de langue* pendant un temps dans les plantations après la déportation des communautés. Le défaut de cette théorie est qu'elle s'applique difficilement à l'échelle des Antilles, et *a fortiori* de toutes les îles créoles, car elle suppose une stratégie individuelle qui semble relever davantage d'une « sélection sociale qui [favorise] le code le mieux adapté aux besoins de communication de la nouvelle société⁸¹ ». Le monogénétisme, au contraire, part d'une langue pré-existante et fonde son interprétation sur une observation rigoureusement historique, négligeant souvent l'élément d'exception ou les situations particulières. En résumé, l'école monogénétiste fait preuve d'une trop grande généralisation alors que la polygénétiste souffre du contraire, un cas-par-cas trop *a-historique*, pour reprendre le mot de Fleischmann.

Cette dichotomie nous intéresse dans la mesure où elle révèle une présence plus ou moins apparente de la trace, si chère à Édouard Glissant, tout en confirmant l'incapacité de l'Histoire à s'immiscer dans le Négrier, la Plantation et les autres domaines devenus

⁸⁰ La grammaire universelle postule que tout individu possède une grammaire interne et une « faculté de langage » innée.

⁸¹ Ulrich Fleischmann, « Communication et langues de communication pendant l'esclavage aux Antilles. Contribution aux problèmes de la genèse des langues créoles », *Études créoles*, vol. VI, n° 2, 1984, p. 31.

mythiques des peuples de la Caraïbe – notion que préconisent les disciples de l’antillanité et de la Créolité. En effet, si l’on suit la logique des polygénétistes, on s’aperçoit rapidement que l’Histoire échoue devant des réalités dont les seules traces sont orales et trop nombreuses pour ne pas compter, une multiplicité d’« histoires qui permettent de conserver l’imaginaire de la diversité⁸² ». Fleischmann propose justement une autre théorie selon laquelle une langue aurait émergé assez lentement des plantations « où un certain nombre de parlers ‘intermédiaires’ servaient comme *lingua franca* dans une société hétérogène et multilingue⁸³ ».

En ce qui concerne la perception du métis et ses aléas historiques dans les sciences et les lettres, la linguistique n’est pas en reste. En effet, on retrouve dans l’étude des créoles, discipline qu’on pourrait voir comme le pendant linguistique de l’étude du métissage, un stigmatisme semblable aux préjugés raciaux présents dans l’anthropologie. Ce stigmatisme – l’infériorité linguistique des créoles – se dissipera cependant petit à petit à partir des années soixante. Il n’en est pas de même, toutefois, pour celui qui pèse sur le métissage proprement dit. En tant que phénomène littéraire, philosophique ou sociologique, il est régulièrement remis au goût du jour dans les sociétés non créolisées et devient souvent la formule fourre-tout qui indique un quelconque mélange entre postmodernisme et mondialisation.

3.4.3 Rôles du métis dans les littératures

Si la perception populaire du rapport avec l’Autre change au fil de l’Histoire, elle se modifie également au gré des mouvements artistiques, politiques et esthétiques. Les représentations textuelles et visuelles du métis dans l’imaginaire collectif changent d’une époque à l’autre, souvent influencées par la littérature. Depuis les débuts de la colonie, le métis est tantôt associé à l’exotisme, à la sensualité, à la douceur de vivre sous les tropiques, tantôt à certaines fonctions textuelles et narratives – tragique, cathartique ou rédemptrice – qui en font le médiateur d’une réalité coloniale faussée, embellie et schématisée. La figure de la métisse est également l’une des plus présentes à travers ces courants littéraires. Corps

⁸² Katia Lévesque, *La Créolité, Entre tradition d’oraliture créole et tradition littéraire française*, Québec, Nota Bene, coll. « Études », 2004, p. 35.

⁸³ *Ibid.*

exotisé et sexualisé, la métisse est aussi utilisée comme le symbole de l'antagonisme entre les peuples qu'elle représente, parfois de façon allégorique, de la même façon que la langue maternelle est apparentée au personnage de la mère.

Certains thèmes sont repris d'une époque à l'autre et d'une région à l'autre. Celui de la trahison est l'un des favoris : à la période des Lumières, « le dominicain [père Labat] inaugure le thème de la duplicité liée au métissage, fixant le stéréotype de l'*homo duplex*.⁸⁴ » Ce thème refera surface à toutes les époques et presque partout, du Nord anglophone à l'Amérique latine, tout comme celui du passeur ainsi que celui, décliné sous plusieurs visages, du métis tragique. Afin de privilégier l'étude approfondie plutôt que l'approche de type panorama, nous n'aborderons cependant ici que les littératures des États-Unis et celles des colonies françaises des Amériques, qui ont en outre l'avantage d'offrir un contraste parfois spectaculaire.

3.4.3.1 Littérature française et d'expression française

De l'époque des colonies jusqu'à l'aube du XX^e siècle, le métis est régulièrement représenté, de façon métaphorique, dans la perspective du passeur. Il ne s'agit pas toutefois du métis passeur mis de l'avant dans les dernières décennies par Amin Maalouf et plusieurs autres théoriciens de l'identité culturelle, ce personnage éminemment diplomatique qui peut servir de « relais », de « ciment » entre les communautés et doit faire de son mieux pour susciter le « dialogue » et la « conciliation »⁸⁵.

Au contraire, le métis est souvent utilisé, dans un contexte colonial, à des fins de publicité ou de diffusion idéologique. Nous l'avons vu dans la représentation picturale du métissage des *pinturas de casta*, et la littérature n'est pas en reste à cet égard.

Ainsi, aux XVII^e et XVIII^e siècles, l'image du métis est exploitée pour embellir un certain aspect de la vie coloniale, la rendre moins inquiétante aux yeux de l'Européen, autant dans les textes d'une certaine mode littéraire que dans les images, publicitaires et autres.

⁸⁴ Chantal Claverie, « Mulâtres, métis, métissage dans la littérature des Antilles françaises », dans J.-L. Bonniol (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, 2001, p. 82-83.

⁸⁵ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 44-46.

Dans les colonies françaises en particulier, en même temps que le Noir est infantilisé ou animalisé (autant dans les versions françaises coloniales qu'anglo-américaines), le métis est présenté comme une version plus « sérieuse », plus proche du Blanc, mais toujours bon enfant, légère, à connotation vacancière.

Certains auteurs du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle critiquent les lois et les mœurs qui considèrent les Noirs et les gens de couleur inférieurs aux Blancs, et ce en prenant la figure du métis comme victime inévitable de ce genre de mentalité. Ainsi, des ouvrages comme *La Mulâtre* (auteur inconnu, publié en 1803), développé sur le modèle de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, mettent en scène une métisse qui se sacrifie pour le bien de la société. Son métissage et sa relation interracial avec un homme blanc seront des métaphores pour la construction idéalisée d'une nation métisse à Saint-Domingue.

Enfin, les incursions puis l'installation des Européens dans les Amériques donnent lieu à un grand nombre de chroniques et de récits de voyage qui mettent en scène les métis dans le cadre d'études sociologiques d'explorateurs et de scientifiques, depuis le *Journal historique* d'Henri Joutel⁸⁶ jusqu'aux observations géo-sociologiques de Moreau de Saint-Méry, en passant par les récits de Jésuites⁸⁷. Entièrement subjectives, ces études en révèlent néanmoins beaucoup sur leur rôle dans l'imaginaire collectif.

Au XIX^e siècle, en France et dans les colonies françaises, toutes sortes de pensées diamétralement opposées constitueront le débat public et l'air du temps intellectuel, depuis l'anti-esclavagisme d'un révolutionnaire prônant l'égalité comme Victor Schœlcher, dont le combat mena à l'abolition de l'esclavage en 1848 pour les colonies françaises, jusqu'à l'hégémonisme en faveur de la pureté de la race – de préférence la sienne – d'un Joseph-Arthur de Gobineau, en passant par l'exotisme de Chateaubriand.

⁸⁶ Henri Joutel, *Journal historique du dernier voyage que feu M. de La Sale fit dans le golfe de Mexique, pour trouver l'embouchure, & le cours de la rivière de Mississippi, nommée à présent la rivière de Saint Louis, qui traverse la Louisiane. Où l'on voit l'histoire tragique de sa mort, & plusieurs choses curieuses du Nouveau monde*, Paris, E. Robinot, 1713, 386 p.

⁸⁷ Par exemple, Joseph-François Lafitau (de la Compagnie de Jésus), *Mœurs des Sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain et C. E. Hochereau, 1724.

3.4.3.2 Figures littéraires du métis canadien

Des récits des Jésuites à la fiction contemporaine, le métis est présent dans la littérature canadienne, anglaise comme française, depuis ses débuts.

Dans le roman québécois et canadien français du XX^e siècle, la figure de l'Indien, « loin d'être enfermée dans une simple logique d'exploitation de l'exotisme, [...] se révèle indissociable de l'expression et de la revendication d'une identité nord-américaine⁸⁸ ». Elle est souvent de nature symbolique et compose ainsi des personnages relativement stéréotypés, dont la profondeur est éclipsée par la fonction. Par contraste, le métis est composé d'une multiplicité de facettes et se décline en une variété de personnages correspondant à ceux que nous désignons, au premier chapitre, sous l'appellation de *frontaliers* : coureur des bois, voyageur, médiateur, traducteur... Ainsi associée à l'entre-deux culturel, la figure du métis crée des liens, autant sur le plan géographique qu'historique – comme dans *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin – et aussi bien entre les peuples et les individus qu'entre les idées et les idéologies. Ce faisant, il devient « quelque chose de neuf, quelque chose qui commence [...] quelque chose qui ne s'est encore jamais vu⁸⁹ ».

L'association du métis aux autres personnages frontaliers n'est d'ailleurs pas fortuite, puisque

le point commun principal de l'identité métisse était non pas la participation au commerce des fourrures proprement dit, mais plutôt leur position intermédiaire entre les sociétés amérindiennes et européenne. Ainsi, bien qu'ils soient liés à 'l'occupation', les Métis amplifiaient leur rôle symbolique en facilitant le portage et les traversées et en exerçant les fonctions de postier, de guide, d'interprète, de négociateur, de rameurs, d'officiers et d'espions au service des Indiens, ainsi que d'agents commerciaux tribaux et d'employés des missions et des agences indiennes. Dans l'exercice de ces fonctions, ils servaient non seulement de porteurs humains reliant Indiens et Européens mais aussi de tampons permettant un contact relativement sécuritaire entre les limites ethniques de cultures antagonistes.⁹⁰

⁸⁸ Jean Morency, « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 », *Tangence*, n° 45, automne 2007, p. 83.

⁸⁹ Jacques Poulin, *Volkswagen Blues*, Montréal, Leméac, 1988, p. 224.

⁹⁰ Jacqueline Peterson, *loc. cit.*, p. 55. Nous traduisons.

Dans la littérature canadienne anglaise, l'obstacle principal que doit surmonter la figure du métis est l'opposition traditionnelle sauvage/civilisé qui constitue, avant la deuxième partie du XX^e siècle, l'immense majorité de sa thématique littéraire au Canada. Plusieurs auteurs canadiens anglais ont néanmoins employé l'image du métis de façon positive; la plus citée à cet égard est certainement Margaret Laurence⁹¹. Ses personnages métis sortent de la dimension symbolique et sont réellement des sujets littéraires.

Sans faire ici d'analyse poussée du personnage, nous tenons toutefois à évoquer un ouvrage qui synthétise avec une grande efficacité le rôle du métis dans les littératures canadiennes. Dans le recueil de nouvelles *The View from Castle Rock*⁹², Alice Munro raconte, en se basant sur des archives, des chroniques et d'autres documents historiques, l'histoire romancée de l'immigration de sa propre famille venue d'Écosse au début du XIX^e siècle. Cette autofiction historique met en scène deux personnages secondaires de métis, vus l'un comme l'autre à travers le regard de protagonistes blancs anglophones. Ces deux personnages incarnent le rôle que tient le métis dans l'imaginaire populaire anglo-canadien du début du XX^e siècle. D'une part, ils correspondent à la figure stéréotypée de l'Indien : au substrat exotisant de la relation presque surnaturelle avec la nature se superpose, pour l'un d'eux, le qualificatif gratuitement raciste de voleur d'enfant, aussi appliqué aux gitans en Europe. À l'autre, on réserve l'enfermement définitif dans le stéréotype des relations conjugales violentes, de la vie de misère sans travail, de l'alcoolisme. D'autre part, les deux personnages évoquent le destin tragique d'un être profondément marginal, qui ne peut s'identifier ni à l'une ni à l'autre société. La tension entre les deux identités qu'il porte en lui ne peut se résoudre et chacune d'entre elles l'empêche d'accepter l'autre.

3.4.3.3 Littérature anglo-américaine

Aux États-Unis, à cette même époque, le débat fait rage entre les anti-esclavagistes du Nord, défenseurs qui d'une idéologie, qui d'une religion, qui d'un argument politique, et les états du Sud, qui se battent pour leur économie et leur mode de vie. Ce débat culminera, dans

⁹¹ Notamment sa série *Manawaka* : *The Stone Angel* (1974), *A Jest of God* (1966), *The Fire-Dwellers* (1979), *A Bird in the House* (1970), *The Diviners* (1974).

⁹² Alice Munro, *The View From Castle Rock*, Toronto, M&S, 2006, 349 p.

les années 1860, par la Guerre de Sécession, la défaite du Sud et l'abolition de l'esclavage. La période de désorientation, de mouvement et d'exode massif qui suit donnera lieu à une littérature où la figure du métis émerge de la dualité blanc-noir. Elle y prend des formes différentes, du métis tragique à l'identité perdue au mulâtre complexé et cruel.

Si les périodes antérieures à la Modernité sont caractérisées par une abondante littérature française, à la fois hexagonale et des colonies, mettant en scène le personnage du métis, la littérature américaine sur le même thème connaît un soudain accroissement après la Guerre de Sécession. Le traitement en est totalement différent et, loin des tableaux exotiques, cette littérature tente dans un premier temps de déterminer ce qu'est un Noir. Après des années d'interrogations sur le rôle des mulâtres – notamment en examinant l'existence d'une société élitiste de « Noirs à la peau claire » (*light-skinned*) qui s'opposerait à la classe ouvrière et paysanne de « vrais Noirs » – la littérature aura pour effet d'en éliminer le concept même, ne laissant plus la place qu'à la perspective binaire Blanc-Noir. De même, toute possibilité de métissage aux États-Unis est catégoriquement niée et effectivement éradiquée de l'imaginaire collectif : les personnes de race mixte sont automatiquement reléguées du côté des Noirs et le *passing*, ce passage de la ligne de couleur, devient un tabou parmi les plus innommables.

Après la Guerre de Sécession : le *tragic mulatto*

Écrivain et activiste du tournant du siècle, Charles W. Chesnutt écrit pendant la période qui suit la Guerre de Sécession (1861-1865) et qui précède la *Harlem Renaissance*. Auteur de plusieurs œuvres de fiction abordant notamment les répercussions sociales d'une *miscegenation* abondamment pratiquée mais systématiquement niée après la Guerre de Sécession, il traite souvent le thème du « Noir volontaire » (*voluntary Negro*)⁹³ pour désigner un mulâtre dont l'apparence pourrait lui permettre de se fondre sans difficulté dans la société blanche mais qui choisit délibérément, malgré les occasions qui se présentent à lui, de rester parmi les « siens »⁹⁴.

⁹³ Robert A. Bone, *Down Home. A History of Afro-American Short Fiction From Its Beginnings to the End of the Harlem Renaissance*, New York, Putnam, 1975, p. 99.

⁹⁴ Notons au passage que Chesnutt lui-même aurait fort bien pu passer pour Blanc.

Dans des recueils de nouvelles comme *The Wife of His Youth and Other Stories of the Color Line*, il décrit une société d'entre-deux – « that middle world⁹⁵ » – constituée de mulâtres à peau claire (la « Blue Vein Society⁹⁶ », évoquant à la fois le sang bleu noble et une peau suffisamment pâle pour permettre de voir la teinte des veines) vivant souvent dans les villes du Nord, notamment en Ohio. Il s'agit généralement de bourgeois aisés dont l'une des seules préoccupations consiste à « améliorer la race » et de vivre de la façon la plus semblable possible aux Blancs.

Il est évident que la société qu'il décrit est à ses yeux anachronique et en pleine décadence, un peu à l'image du Sud d'avant-Guerre. Il met également en scène toutes sortes de personnages qui vivent les conséquences de la fin de la grandeur du Sud et qui transforment leur destin en même temps que change leur pays. Chesnutt décrit des situations qui pourraient être cocasses, voire vaudevillesques, si elles n'étaient pas campées dans ce contexte particulier; plutôt que de provoquer le rire, elles se terminent généralement en cul-de-sac pour un personnage qui, par exemple, se découvre une mère « noire » après une vie passée dans la meilleure société blanche de la Nouvelle-Angleterre; ou pour un autre qui, espérant marier sa fille à un très bon parti qu'il croyait clair de peau, fait tout ce qu'il peut pour le décourager après avoir découvert qu'il est « d'un noir palpable, agressif, avec des traits africains prononcés et des cheveux laineux, sans l'apparence de la moindre goutte de sang blanc pour le racheter⁹⁷ ».

Ses protagonistes sont empreints d'une certaine fatalité. Leur récent passé d'esclaves pèse toujours sur ces hommes et femmes libérés plutôt que libres (*freedmen*), et la société dans laquelle ils vivent est impitoyable, non seulement pour les Noirs mais aussi pour tous ceux qui cherchent à la transformer. Le métis chez Chesnutt est revêtu d'un aspect tragique

⁹⁵ William Dean Howells, « Mr. Charles W. Chesnutt's Stories : A Review », *The Atlantic*, 1900, en ligne, <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1900/05/mr-charles-w-chesnutt-stories/306659/>>, consulté le 18 septembre 2012.

⁹⁶ Charles Waddell Chesnutt, *The Wife of his Youth and Other Stories of the Color Line*, Ridgewood (New Jersey), Gregg Press, 1967, p. 94.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 117. « [...] the man in the waiting-room was palpably, aggressively black, with pronounced African features and woolly hair, without apparently a single drop of redeeming white blood. » Nous traduisons.

qui laisse cependant percevoir une lumière au bout du tunnel : un pays « où il n'y aura qu'un peuple, modelé d'une même culture, entraîné par un même idéal patriotique⁹⁸ ».

3.4.3.4 Le personnage du métis dans la littérature du XX^e siècle

Le XX^e siècle voit passer toute une gamme d'avatars du métis et d'idées sur le métissage. Utilisé comme symbole unificateur pour revendiquer des identités ou des mouvements nationaux, opposé à la figure de l'indigène ou à celle du blanc, pris comme emblème de l'avenir d'un peuple ou, au contraire, de l'impasse des relations interraciales, le métis est le lieu de toutes les projections des sociétés en plein bouleversement. Les contradictions qu'il incarne font écho aux débats sociaux, politiques et idéologiques qui composent l'air du temps. Le personnage du « Noir blanc » reprend du service dans la littérature américaine, et devient l'incarnation du profond questionnement des communautés noires en ce qui concerne leur identité et leur rôle dans la culture américaine.

Dans les Antilles françaises, le roman contemporain reprend, tout en s'en distanciant, les thèmes sous lesquels est traditionnellement représenté le métis. Cette nouvelle présentation des rôles classiques est particulièrement visible chez certains écrivains de la Créolité, comme Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau.

La métaphore du *passé-blanc* dans la littérature américaine

Dans la *Harlem Renaissance*, véritable bouillon de culture de la communauté noire américaine urbaine des années 1920 et 1930, le thème de la « race » et le rôle de l'Américain noir dans la société suscitent une profonde réflexion et de nombreuses manifestations artistiques et littéraires.

⁹⁸ Charles W. Chesnutt, extrait d'un discours intitulé *Race Prejudice; Its Causes and Its Cure*. Nous traduisons. La phrase complète rappelle le fameux *I Have a Dream* de Martin Luther King, qui ne sera pourtant prononcé que 58 ans plus tard : « Looking down the vista of time I see an epoch in our nation's history, not in my time or yours, but in the not distant future, when there shall be in the United States but one people, moulded by the same culture, swayed by the same patriotic ideals, holding their citizenship in such high esteem that for another to share it is of itself to entitle him to fraternal regard; when men will be esteemed and honored for their character and talents. »

Déchirés entre la ségrégation constituant le *statu quo* et l'intégration représentant l'avenir, les écrivains de la *Harlem Renaissance* – par exemple Nella Larsen, Langston Hughes, Zora Neale Hurston, Dorothy West – ont souvent recours à la figure du *tragic mulatto* et à celle du métis d'apparence blanche – le *passé-blanc*, pour utiliser le terme franco-louisianais – ainsi qu'au phénomène du *passing for White*, qu'il incarne, pour représenter les maux et les possibilités de leur société. Le « Noir » qui effectue ce passage profite de ce qu'il ne diffère pas physiquement des Blancs – « cette énigme d'une peau blanche recouvrant un corps noir⁹⁹ » – pour franchir la « ligne de couleur » et se faire passer pour blanc.

Le thème est courant dans la littérature de cette époque : un protagoniste doit braver plusieurs obstacles mettant à l'épreuve sa loyauté à sa « race »; pour sortir triomphant de l'aventure, il doit résister à la tentation du *passing* et choisir sa communauté noire qui l'accueillera en son sein. Quant à celui qui réussit à « passer » de l'autre côté de la fameuse ligne de couleur et à vivre dans un monde plus facile, son destin devient généralement celui d'un prisonnier, d'un être traqué, constamment obsédé par l'idée qu'on reconnaisse sa véritable identité.

Le problème principal de ce personnage, qu'il soit issu d'un roman ou d'un fait divers, est qu'il rappelle, tant pour les Blancs que pour les Noirs, un aspect de l'histoire de l'esclavage que tous préféreraient oublier. D'un côté, les signes bien vivants de l'union honteuse avec la *race inférieure* prouvent irrémédiablement la toute-puissance du sexe – bête noire de cette société tenant à la fois de la pudibonderie victorienne et du puritanisme religieux. De l'autre côté, bien sûr, ils évoquent continuellement le viol répandu et implacable de la femme noire, symbole ultime d'une domination totale. Cette figure qui exprime si bien la dichotomie absolue de la société américaine provenant de l'époque de l'esclavage encore dangereusement récente, est donc le résultat de la terrible *miscegenation*, réalité qui s'ajoute à la possibilité tangible d'intégration – sournoise certes, mais inexorable – et de l'accession des Noirs aux privilèges de l'Amérique blanche.

⁹⁹ Roger Toumson, *op. cit.*, p. 115.

Tantôt considéré comme l'artisan du péché originel, tantôt représentant le fruit même de ce péché, le métis sera forcé non pas d'assumer mais d'évacuer sa pluralité identitaire. Au-delà même du choix qui lui est imposé – l'une ou l'autre société, la noire ou la blanche, avec des répercussions terribles à la clé –, il doit complètement renier le côté de lui qui est laissé pour compte et qui devient ainsi tabou.

On rencontre parfois un protagoniste qui a réussi à « passer » de l'autre côté de la fameuse ligne de couleur, qui a épousé un Blanc ou une Blanche et qui vit, sans aucun contact avec sa famille ou son ancienne communauté, dans un univers où il ou elle n'a pas à faire ses preuves en tant qu'homme ou femme noir(e), mais qui finalement lui est étranger. Ainsi, dans *Passing* de Nella Larsen, publié en 1929, l'une des protagonistes, Clare Kendry, mène une vie luxueuse et mélancolique avec son mari blanc qui ne sait rien de ses origines. Incapable d'intégrer la brillante société noire de Harlem qui ne lui pardonne pas de l'avoir reniée, obsédée par la crainte de se faire découvrir par son mari, elle finira par se défenestrer.

Elle-même véritable métisse « raciale » et culturelle (née d'un père noir, probablement antillais, et d'une mère danoise), Nella Larsen a tenté d'exprimer dans ses romans l'impossibilité d'être métis aux États-Unis du XX^e siècle. Si le traitement de Larsen semble assez conforme à l'orthodoxie de l'époque, c'est-à-dire moralisateur jusque dans le sacrifice de la protagoniste qui déroge à la loyauté raciale, son approche n'en est pas moins originale dans la mesure où elle remet en question ce dénouement en évoquant plusieurs destins possibles.

Par comparaison, James Weldon Johnson laisse davantage d'ouverture dans *Autobiography of an Ex-Colored Man* en ne condamnant pas d'emblée son protagoniste; il est possible qu'il n'ait pas été entraîné dans la vague du *New Negro* survenue quelques années plus tard avec la *Harlem Renaissance*. Publié en 1912, cet ouvrage est un récit qui explore en détail les relations de race et de classe dans le Nord et le Sud des États-Unis. Dans cette fausse autobiographie d'un pianiste au talent exceptionnel, c'est la musique qui sert à la fois d'écho à son parcours racial et de moyen de médiation. Enfant d'une ancienne esclave et d'un fils de famille prestigieuse du Sud, le narrateur semble parfaitement blanc et ce n'est

que vers dix ans, à l'école, qu'il découvre qu'il est noir. Il bénéficie dans son enfance d'une éducation musicale des plus classiques, qui reflète d'ailleurs son aliénation sociale.

Renonçant à entrer à l'université, il va vivre à Harlem, où il passe une grande partie de sa jeunesse dans les bars à adapter des pièces classiques en ragtime, c'est-à-dire à « traduire » le langage musical européen dans des termes adaptés à un public noir américain. Après une tournée en Europe, où il délecte les foules de ces morceaux dont l'exotisme tient en fait de la retraduction, il élabore enfin l'objectif de sa vie : traduire « les joies et les peines, les espoirs et les ambitions du Noir américain sous forme de musique classique¹⁰⁰ ». Pour chaque moment décisif de sa vie, chaque situation d'« entre-deux » racial, la musique agit comme médiateur, comme révélateur ou comme catalyseur.

C'est en fait pour un lecteur – blanc, de milieu aisé, du Nord des États-Unis – que le protagoniste agit comme médiateur. Le lecteur apprend d'ailleurs, dans la préface, que si « les Noirs des États-Unis ont une idée assez juste de ce que les Blancs du pays pensent d'eux, [...] ils sont eux-même plus ou moins une énigme pour les Blancs¹⁰¹. » Il se voit ensuite proposer un « coup d'œil dans les coulisses de ce drame racial [...], aux premières loges pour observer le conflit¹⁰² ». Il semble bien que ce soit là le geste d'un traître, atténué cependant par le désir sincère de faire comprendre à son peuple d'adoption les motivations, les gestes, en fait, l'essence même de son peuple d'origine.

Il renonce finalement à son projet qui lui aurait permis de remplir parfaitement sa fonction de passeur, par la musique, en montrant l'âme du Noir américain dans son expression la plus pure à travers une musique « blanche » : bref, effectuer un type de métissage qui ennoblirait les deux parties. Ce faisant, véritable figure du *tragic mulatto*, il sacrifie de lui-même la partie médiatrice et la partie noire pour ne laisser au lecteur que ce texte qui révèle à la fois sa trahison et les secrets de son peuple.

¹⁰⁰ James Weldon Johnson, *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, New York, Dover, 1995, p. 108. Nous traduisons.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁰² *Ibid.*

Pour Clare Kendry comme pour le protagoniste anonyme de Johnson, l'impossibilité d'habiter leur propre corps est soulignée à plusieurs reprises. Or, c'est justement ce corps qui détermine leur destin; c'est par leur apparence physique qu'ils ont pu « passer », c'est ce corps qui leur permet de trahir leur famille et leur société, et c'est ce même corps qui finit par les trahir eux-mêmes. Profondément divisés dans leur essence même, ces « Noirs blancs » sont aux antipodes du métissage. Incapables d'assumer un rôle de passeur, malgré les tentatives du protagoniste anonyme de le réaliser par la musique, ils incarnent au contraire la trahison et ne peuvent que s'auto-détruire.

Avant 1950, le thème du passing est aussi relativement courant chez les écrivains blancs américains, notamment F. Scott Fitzgerald, et en particulier chez les auteurs du Sud des États-Unis, comme Mark Twain et bien sûr William Faulkner. Le personnage du « Noir blanc » est utilisé de façon légèrement différente par les auteurs blancs, qui l'utilisent parfois pour illustrer des thèmes plus généraux que les auteurs noirs. Il peut incarner la lutte des classes, par exemple, comme chez Fitzgerald. Il constitue également une figure idéale pour exprimer l'ambiguïté identitaire : la mascarade, le déguisement, le changement, mais aussi le double, le miroir, l'énigme.

Enfin, le « Noir blanc » incarne la solitude. C'est le cas de Joe Christmas, le protagoniste du roman *Light In August*¹⁰³ de Faulkner. Bien qu'il n'apprenne que sur le tard qu'il est « noir », cet orphelin ne se sent jamais à l'aise, ni avec les Noirs, ni avec les Blancs. Il est toujours suspect dans les deux groupes et provoque inévitablement la violence là où il passe : « il ne se comportait ni comme un nègre, ni comme un homme blanc. C'était ça. C'était ça qui rendait les gens fous de rage¹⁰⁴ ». Agressivement rejeté par tous, Joe Christmas est inéluctablement seul.

Après la *Harlem Renaissance*, après la Deuxième guerre, le thème du *passing* est quelque peu relégué aux oubliettes. Le questionnement identitaire n'est plus la priorité des Noirs des États-Unis, qui se retrouvent plus unis que jamais, toutes teintes confondues, et

¹⁰³ William Faulkner, *Light In August*, New York, Random House, 1959, 480 p.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 350. Nous traduisons.

s'intéressent plutôt à leurs propres droits civils. Toni Morrison est l'une des rares auteurs à mettre encore en scène, après les années quarante, des personnages de « Noirs blancs » portant une réelle signification narrative. Le corps du personnage qui « passe », dans *Song of Solomon* ou *Jazz*¹⁰⁵, est toujours objet ou véhicule de fantasmes projetés ou d'identités évacuées. Il est perçu comme un agent de trahison, un individu oblique, une figure métonymique qui symbolise et incarne les curieux tabous d'une société divisée par la race.

Le personnage du chabin

Chaque société des Amériques semble posséder « son » personnage métis de prédilection, celui qui, dans la littérature et dans l'imaginaire, joue un rôle de bouc-émissaire. Le « Noir blanc » est indiscutablement celui des Américains. Il semble, à lire certains écrivains antillais, que le *chabin* assume une fonction sinon aussi profondément troublante, du moins comparativement irritante dans la littérature antillaise. Dans un cas comme dans l'autre, l'aspect physique, les traits du personnage sont scrutés sans relâche pour les « lire », dans le but d'en tirer une interprétation particulière.

Le roman contemporain franco-antillais comporte une infinité de références au métissage, ainsi d'ailleurs qu'une très grande variété de personnages métis, passeurs et intermédiaires de toutes sortes. Les écrivains de la créolité, notamment, comme nous le verrons en détail au chapitre suivant, se plaisent à mettre en scène des protagonistes typiques du mélange ethnique des Antilles françaises et constituants d'une identité créole plurielle et hétérogène. Le personnage du chabin est l'une de ces figures dont l'apparence physique est l'objet d'interprétation dans le rôle qu'il joue dans la société selon l'imaginaire collectif.

Le corps métis tient lieu d'impureté aux yeux du Blanc – mais aussi aux yeux du métis lui-même – et cette impureté justifie le traitement qui est infligé au corps en question. En outre, toute la personne du métis est résumée à ce corps. C'est pourquoi les appellations

¹⁰⁵ Toni Morrison, *Song of Solomon*, New York, Knopf, 1977, 337 p. et *Jazz*, New York, Knopf, 1992, 229 p.

basées sur la couleur de la peau¹⁰⁶ ou sur un aspect corporel lié au métissage (degré de frisure et couleur du cheveu, couleur et forme des yeux, entre autres), qui composent d'ailleurs une riche terminologie, ont tendance à devenir, avec le temps et l'usage, des qualificatifs de toute la personne. En outre, comme le métis est englobé dans le système de valeurs du Blanc – échelle de la vertu graduée du blanc au noir, mépris du Noir et besoin de s'en distancier le plus possible – il utilise lui aussi ces qualificatifs. Un excellent exemple de cette appellation est le terme *chabin*.

L'origine du mot *chabin* est elle aussi peu flatteuse : il s'agit, selon la source, soit d'un animal mi-chèvre mi-mouton, soit d'une « variété de mouton à poil jaune qu'on retrouve en Normandie¹⁰⁷ ». On retrouve aussi son étymologie dans le portugais *jabão*, terme qui désigne un coq dont le plastron est d'une autre couleur que le reste de son corps. Or le terme martiniquais et guadeloupéen *chabin* (grimeau en Haïti) désigne un homme métissé, généralement de Noir et de Blanc et dans de rares occasions d'Indien (ou *kouli*¹⁰⁸), à la peau claire, aux yeux bleus ou verts et aux cheveux blonds ou roux, aux traits « négroïdes » et aux cheveux crépus. En somme, c'est un être qui semble, d'une certaine façon, porter à l'envers les caractéristiques des races qui le composent.

Tout comme la figure du métis est souvent, dans les littératures européennes, une image de l'altérité raciale et linguistique, celle du chabin se voit souvent affublée, à l'intérieur même des cultures et des littératures créoles, d'un aura de personnage entre-deux-eaux, de métis entre les métis. Ce qui le distingue dans ces sociétés créolisées, c'est qu'il n'est pas membre d'une communauté, d'un groupe. Il surgit, au gré de la génétique, de parents plus ou moins métissés, foncés ou clairs. Il est ardu de trouver deux définitions semblables du mot

¹⁰⁶ Micheline Labelle relève pas moins de 51 termes, dans le vocabulaire haïtien, utilisés pour désigner la couleur de la peau, dans son ouvrage intitulé *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978, p. 131.

¹⁰⁷ Raphaël Confiant, *Eau de Café*, Paris, Grasset, 1991, p. 160.

¹⁰⁸ « C'est drôle, au début, c'est nous autres, les Chinois, que les créoles appelaient comme ça et voici qu'aujourd'hui, ce qualificatif n'est plus réservé qu'aux Indiens! » (Raphaël Confiant, *Case à Chine*, Paris, Mercure de France, 2007, p. 79.) Il s'agit en l'occurrence d'une portion de la population de Martinique constituée d'Indiens, en grande majorité tamouls, embauchés à contrat pour couper la canne après la fin de l'esclavage et dont la plupart ne rentrèrent jamais chez eux, faute notamment d'avoir pu payer leurs dettes à leur employeur.

chabin, en créole comme en français. Michel Leiris décrit les chabins comme « des individus qui semblent présenter au lieu d'un amalgame une combinaison paradoxale de traits¹⁰⁹ ». La définition semble plutôt boiteuse par son manque d'illustration plus poussée, mais il reste que l'on retrouve régulièrement, dans la description du chabin, cette idée de paradoxe. Peut-être vient-elle du fait que l'on considère certains traits physiques comme plus *importants*, plus porteurs de sens que d'autres – la couleur foncée de la peau signifie-t-elle davantage que la forme du nez ou des lèvres? La couleur des cheveux prime-t-elle sur leur texture? En gros, la couleur est-elle plus importante que la forme? Peut-être perçoit-on le chabin comme un peu fourbe parce qu'on risque de ne pas le distinguer immédiatement des Blancs qui l'entourent, justement à cause de sa teinte de peau et de cheveux, proche de celle du Blanc.

Pour faire pendant à cette ambiguïté physique, notons que le chabin est toujours représenté dans la littérature antillaise comme un être difficile, de mauvaise foi et de mauvais caractère. On lui confère parfois des qualités un peu surnaturelles. Il est à la fois stigmatisé à cause de son apparence particulière et de son caractère, et valorisé parce qu'il est clair de peau. Il est très rare qu'il soit question d'un chabin sans que celui-ci soit pourvu d'une personnalité ou d'un rôle précis, généralement désagréable. En d'autres termes, le personnage du chabin n'est pas une figure passive dans la foule et le terme chabin n'est pas utilisé comme simple descriptif physique. C'est un personnage que l'on retrouve régulièrement chez Patrick Chamoiseau : dans *Texaco*, que nous verrons plus en détail au chapitre suivant, c'est le prétendant de Ninon, rival d'Esternome, le protagoniste principal. C'est également un favori de Raphaël Confiant, sans doute à cause de son vécu personnel.

Comme nous le verrons au chapitre suivant, les écrivains de la créolité ont une façon bien particulière de présenter les stéréotypes présents dans l'imaginaire créole, ainsi que, dans de moindres proportions, ceux de la « métropole » concernant la culture créole. Confiant et Chamoiseau, entre autres, réactualisent dans leurs œuvres un grand nombre de lieux communs antillais, autant au sujet des chabins que des békés. Ils évoquent les *koullis* et leur cruelle religion, la folie meurtrière des Chinois, la pédanterie des « sorbonicoles », la fébrilité

¹⁰⁹ Michel Leiris, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe* (1955), cité dans Jean-Luc Bonniol, *op. cit.*, p. 124.

sexuelle des mulâtresses et la sagesse innée des *nègres-congo*. Sur le mode de la dérision et de l'auto-dérision, leur discours emploie l'exagération et la caricature, dans une dimension ludique et un style évoquant le bagoût du conteur. La tension narrative ainsi réalisée place le lecteur dans une position de confrontation de ces idées reçues.

Dans *Ravines du devant-jour*, de Confiant, le protagoniste est un petit chabin qui se fait copieusement insulter, simplement à cause de son apparence : « Espèce de mauvaise race de chabin! Espèce de chabin aux poils suris! Chabin au visage tacheté comme un coq d'Inde! Chabin tiqueté comme une banane mûre! Fous-moi le camp, les chabins sont une mauvaise race que Dieu n'aurait jamais dû mettre sur la terre!¹¹⁰ » Il apprend par la suite (et le lecteur par la même occasion) le comportement propre à un chabin : « Un chabin, ça crie, ça trépigne, ça frappe, ça injurie, ça menace. Jamais ça ne mollit, mon vieux.¹¹¹ » Dans un autre ouvrage, Confiant insiste : « le chabin, ça devient rouge comme un coq de combat, ça fonce sur vous, ça vous cogne, ça vous flanque des coups de tchoc par-ci par-là et puis ça finit par se calmer jusqu'à vous offrir sa dernière chemise¹¹² ».

Quant à la chabine, elle est le plus souvent considérée sur le plan sexuel. Généralement jolie, prisée comme partenaire sexuelle, elle conserve le côté inquiétant du chabin : elle a la réputation de mordre les oreilles! Le terme primaire chabine est souvent accompagné de descriptifs secondaires : lorsqu'on la dit dorée, la chabine est blonde et belle. Quant à la chabine *kalazaza* – toujours selon Chamoiseau et Confiant –, elle est pratiquement impossible à différencier d'une Blanche. Mais si dans la littérature ces nuances sont importantes, la société antillaise moderne a tendance à les escamoter et à qualifier toute fille ou femme jolie, mignonne ou même sympathique de « chabine »; il s'agit donc d'un compliment. Par ce dernier, le processus d'appréhension est renversé : alors que normalement, le terme désignant un ensemble de traits physiques (peau claire, cheveux roux ou blonds) est assorti de tout un système d'associations (mauvais caractère, dispositions particulières pour les arts amoureux), il devient ici un commentaire sur des qualités généralement sous-entendues par son emploi.

¹¹⁰ Raphaël Confiant, *Ravines du devant-jour*, Paris, Gallimard, 1993, p. 34.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹¹² Raphaël Confiant, *Case à Chine*, *op. cit.*, p. 203.

3.4.4 L'exotisme féminin : la figure de la métisse

Comme le montre la différence de sens entre *chabin* et *chabine*, un même qualificatif peut en effet changer du tout au tout lorsqu'il passe du masculin au féminin et se charger lourdement de sens au passage.

L'exotisme féminin demeure, encore et toujours, l'une des connotations les plus associées aux termes du métissage et ce, non seulement chez les observateurs qui les décrivent de l'extérieur mais aussi chez ceux qui l'utilisent quotidiennement.

À toutes les époques, et aujourd'hui plus que jamais, le corps de la femme est exploité pour véhiculer un message. Cette pratique s'applique particulièrement au personnage de la métisse, souvent investie de façon caricaturale des mêmes caractéristiques que son homologue masculin. Autant le corps de celui-ci est-il utilisé pour signifier et métaphoriser certaines réalités, mythes et idées, autant le corps de la métisse est assorti d'une dimension sexuelle pour ce même ensemble sémiotique.

Comme pour l'utilisation des personnages du « Blanc noir » et du chabin, nous distinguons le traitement classique de l'image de la métisse de celui qui en est fait dans la littérature et le discours contemporains. Alors que le premier intègre des stéréotypes véhiculés dans l'imaginaire collectif et reposant sur des études pseudo-scientifiques visant à établir la prédominance impériale et coloniale, le deuxième se fait fort de déconstruire ces stéréotypes en les exagérant, parfois à outrance comme chez les écrivains de la créolité, ou en s'en distanciant de quelque autre façon.

3.4.4.1 L'image de la métisse

L'image du métis est souvent utilisée dans les publicités de produits venant des territoires d'outre-mer et dans le domaine du voyage et du tourisme pour illustrer le côté léger, exotique et folklorique de la réalité coloniale. Semblablement, celle de la métisse exprime un accueil souriant empreint d'attentions féminines, plus charnelles que maternelles. Comment oublier, en effet, les charmes de la langoureuse Créole aux accents baudelairiens, la Doudou – la gentille mulâtresse, jolie, aimable et sensuelle, femme-enfant par excellence dont l'absence d'esprit est renforcée par une langue qui se voit apparentée, pour les besoins

de la cause, au babil enfantin? L'image visuelle de ce personnage est exploitée, dès la fin du XIX^e siècle, pour des publicités, dans des cartes postales¹¹³ et des affiches de toutes sortes (figure 3.5). La première des deux images ci-dessous, tirée d'une publicité de Banania, date de 1914. La deuxième, de la même époque, est une étiquette de bouteille de rhum vendue en métropole.



Figure 3.5 Images coloniales. (Source : collection du Musée Roybet-Fould de Courbevoie, France)

L'exploitation de ce type d'images rappelle la *Pintura de casta* quant à l'impression qu'elle cherche à donner de la réalité coloniale. Le personnage de la métisse joue un rôle de médiateur double entre le peuple conquérant – ou colonisateur – et le peuple conquis. D'une part, le personnage féminin facilite les rapports, puisque'il est moins agressif, plus facile d'abord pour le consommateur qu'une image d'homme. D'autre part, la figure métisse est

¹¹³ Pour des exemples de ce type d'image, voir Safia Belmenouar et Marc Combiér, *Bons baisers des colonies : images de la femme dans la carte postale coloniale*, Paris, Alternatives, 2007, 143 p.

suffisamment blanche pour permettre au consommateur de s'y identifier et juste assez noire pour suggérer un exotisme qui entraîne la projection, sur ce corps étranger, des fantasmes présents dans l'imaginaire collectif.

La figure – visuelle et littéraire – de la métisse banalise le rapport de domination, qu'il soit légal et physique comme au temps de l'esclavage, ou culturel et économique par la suite, en lui conférant un caractère plus « léger »; on peut dire qu'elle fait diversion. Elle joue donc un rôle de passeur, de facilitateur, en aplanissant les heurts, en absorbant les chocs. Prise entre deux mondes, son exotisme forcé la rend perpétuellement *autre*.

Ainsi exotisée, sexualisée, la métisse est doublement aliénée. La métaphore est réduite dans ce cas à une image bidimensionnelle, une affiche d'agence de voyage qui, au même titre qu'une plage à cocotiers, invite au voyage.

3.4.4.2 Exploitation textuelle de la métisse

L'utilisation de la figure de la métisse est abondante en littérature, mais aussi dans les chroniques et textes historiques dont le XVIII^e siècle fut prolifique. Ainsi, il semble que les descriptions de Moreau de Saint-Méry, qui se réclame pourtant d'une grande rigueur scientifique, se teintent d'une subjectivité qui devient dithyrambique devant les mulâtresses qui sont ses sujets d'étude. Leur coquetterie, leur goût pour les parures, leur démarche caractéristique sont autant de traits de personnalité qu'il dépeint à l'aide d'une prose où la sévérité et l'admiration le disputent à un trouble certain :

L'être entier d'une Mulâtresse est livré à la volupté, et le feu de cette Déesse brûle dans son cœur pour ne s'y éteindre qu'avec la vie. [...] la nature, en quelque sorte, complice du plaisir, lui a donné charmes, appas [sic], sensibilité, et ce qui est bien plus dangereux, la faculté d'éprouver encore mieux que celui avec qui elle les partage, des jouissances dont le code de *Paphos* ne renfermerait pas tous les secrets.¹¹⁴

Ce passage ne constitue d'ailleurs que l'une des nombreuses descriptions qui font de la mulâtresse à la fois une nymphomane totalement dominée par ses sens et une sorcière

¹¹⁴ Moreau de Saint-Méry, *op. cit.*, p. 104.

capable d'envoûter les hommes. Au XVIII^e siècle, le récit de voyage aux Antilles contient presque obligatoirement un passage de ce type. Justin Girod-Chantrons (1750-1841), naturaliste, souligne que « ces femmes, naturellement plus lascives que les Européennes, [...] ont acquis sans peine une supériorité décidée dans le libertinage¹¹⁵ ». De même, Alexandre-Stanislav, baron de Wimpffen (1748-1819), explorateur, juge qu'elles « joignent à l'inflammabilité du salpêtre, une pétulance de désirs qui, au mépris de toute considération, leur fait poursuivre, atteindre, dévorer le plaisir, comme la flamme d'incendie dévore son aliment¹¹⁶ ». Par ailleurs, ce thème est loin d'être unique à cette époque et à ce type de littérature. L'exotisme de la mulâtresse, naturellement lascive et perfide, de la littérature et de l'imaginaire français se retrouve, comme nous l'avons mentionné, dans certains romans publiés à la Nouvelle-Orléans à la fin du XIX^e siècle aussi bien que chez de nombreux écrivains et poètes, antillais ou métropolitains, et jusqu'au XX^e et au XXI^e siècles, de Baudelaire à Gainsbourg.

3.4.4.3 La métisse, mère indigne et corps exotisé

John D. Garrigus souligne le rôle négatif des mulâtres en général et des mulâtresses en particulier dans la dégénérescence des mœurs et l'absence de cohésion sociale que l'on reproche à la société de Saint-Domingue. Écrivains et législateurs de la fin du XVIII^e siècle établissent notamment un parallèle entre l'effet des mulâtresses sur les hommes blancs et l'effet des courtisanes (la Pompadour, la Polignac) sur les rois de France, influence dépeinte par Moreau de Saint-Méry comme une corruption efféminée exprimant un « excès de civilisation » et sapant les forces vitales des hommes. Notons cependant que ces femmes ont apparemment une incidence bienfaisante sur l'économie française puisque, de par l'étalage de richesses et le luxe outrancier qu'elles exigent de leurs amants, selon plusieurs chroniqueurs

¹¹⁵ Justin Girod-Chantrons, *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique pendant la dernière guerre*, Neuchâtel, Imprimerie de la Société typographique, 1785, p. 180, en ligne, <<http://archive.org/stream/voyagedunsuissed00giro#page/n5/mode/2up>>, consulté le 12 avril 2012.

¹¹⁶ Alexandre-Stanislav de Wimpffen, *Voyage à Saint-Domingue pendant les années 1788, 1789, 1790*, Paris, Cocheris, 1797, p. 120.

de l'époque, « en procurant le débit des manufactures de France, elles sont la cause utile d'un impôt volontaire que la métropole applique sur le libertinage des colons¹¹⁷ ».

Par ailleurs, dans plusieurs contextes culturels et historiques différents, la maternité devient l'apanage « naturel » de la femme noire – tout comme le travail manuel et la force physique sont ceux de l'homme noir, l'une comme l'autre incarnations de la tendance surspécialisante d'une Nature ultra-darwinienne et dotés d'un *surplus* de présence physique, d'un corps qui précède et dépasse l'esprit, connotant ainsi des caractéristiques nettement animales. Par contraste, la mulâtresse, selon Moreau de Saint-Méry, est une mère indigne et dissolue qui craint les sacrifices de la maternité¹¹⁸. Associée à tous les vices, elle ne peut même pas chercher la rédemption dans cette fonction presque universelle de rachat littéraire afin d'apaiser les forces de la nature et de la civilisation qui s'affrontent en elle.

En définitive, la mulâtresse est une figure plurielle et multidimensionnelle, point de rencontre de plusieurs exotismes, de plusieurs altérités, lourde du sens qui s'y rattache pour son rôle dans l'existence même du métis, puis de la société créole. Dans les rôles symboliques traditionnels de la femme, elle est toujours alourdie d'une représentation supplémentaire. En tant que Mère, elle est aussi la seule figure parentale, qui représente le destin d'esclave pour ses enfants. En tant qu'Épouse, elle peut incarner le passeport vers la liberté ou, au contraire, le boulet au pied pour l'homme à ses côtés. Enfin, en tant qu'Amante, elle est la femme forcée, soumise, qui ne peut subsister qu'en étant entretenue. Elle véhicule une altérité confuse et ses attributs raciaux sont ainsi généralement associés à des caractéristiques sexuelles.

Conclusion

Nous avons vu que les Amériques ont des histoires très différentes d'une région à une autre, selon, notamment, le peuple européen qui les a colonisées. Or, la figure du métis a

¹¹⁷ Justin Girod-Chantrons, *op. cit.*, p. 183-184.

¹¹⁸ John D. Garrigus, « Tropical Temptress to Republican Wife : Gender, Virtue, and Haitian Independence, 1763-1803 », *Latin American Studies Association Working Papers*, 1997, p. 6, en ligne, <<http://168.96.200.17/ar/libros/lasa97/garrigus.pdf>>, consulté le 3 août 2006.

néanmoins ceci de particulier qu'elle est toujours remarquée, scrutée, investie de certaines caractéristiques et métaphorisée à outrance. En ce qui concerne les termes relatifs à la couleur et à la race, il semblerait que la première différence entre les sociétés d'influence française, anglaise et espagnole réside dans la fonction sémiotique de l'appellation.

Aucune autre société des Amériques n'est semblable aux États-Unis quant à sa relation au métissage. Aujourd'hui encore, le terme *noir*, en plus de constituer la base d'un système binaire, y indique simplement l'appartenance à l'un des groupes endogames, quelle que soit la teinte de peau réelle de la personne désignée.

Le choix de mots utilisés pour décrire des individus de couleur, surtout par des membres du groupe blanc, peut-être déjà teinté de correction politique, est surtout le témoin d'un aveuglement – ou plutôt d'un daltonisme – renforcé socialement depuis des générations. Au sein du groupe *de couleur*, la variation est tout de même perçue et le métis reçoit une gradation dans l'échelle du noir¹¹⁹, mais sans que son appartenance au groupe *noir* soit jamais discutée – d'où le terme *invisible blackness* utilisé par plusieurs sociologues.

Admirons tout de même l'acrobatie sémiotique : le corps est l'objet d'un jeu entre apparence et appartenance, où tout individu blanc *en apparence* peut potentiellement basculer dans l'*être-noir* s'il se découvre un ancêtre africain, alors que tout individu qui possède le moindre soupçon de traits noirs (et la définition de ces traits demeure dans un flou qui laisse libre cours à l'interprétation) est ancré dans le groupe noir, même s'il a un parent blanc ou plus de grands-parents blancs que noirs. Dans ce cas, la connaissance précède donc la perception et influence la vision.

La trahison du métis vient donc du fait qu'il est toujours soupçonné de porter en lui un élément de l'Autre. Cet élément est à son tour suspect à cause de la relation foncièrement antagoniste ou inégale des deux cultures en contact. Il peut s'agir de relations dont le

¹¹⁹ Ainsi, dans un documentaire de style policier datant des années 1990, un agent demandait à plusieurs témoins d'un acte criminel de décrire le malfaiteur, un homme manifestement d'ascendances « raciales » multiples, qui avait pris la fuite. Les Blancs le décrivaient comme *black* ou *African-American*, sans jamais préciser davantage, alors que les Noirs le qualifiaient de *light-skinned, maybe Hispanic*.

déséquilibre de pouvoir est extrême, comme dans le cas de l'esclavage, mais aussi des cas typiques de la géopolitique actuelle, sculptée notamment par le post-colonialisme et la balkanisation : personnes de mère serbe et de père croate, de mère hutu et de père tutsi, franco-algériens, germano-turcs. À la lumière des théories du métissage, nous pourrions cependant souligner que « chaque être est doté d'une série d'identités, ou pourvu de repères plus ou moins stables, qu'il active successivement ou simultanément selon les contextes¹²⁰ ».

¹²⁰ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 47.

CHAPITRE 4

NOUVELLES IDENTITÉS : ÉTUDES DE CAS

À partir de l'image exotisante ou aliénante propre aux idéologies coloniales d'antan, on arrive aujourd'hui au sujet postcolonial, investi d'une responsabilité que lui confère sa double appartenance.

L'être hybride relève d'une division binaire historiquement inextricable. D'une part, il incarne une pensée binaire qui trouve sa base dans les balbutiements du façonnement identitaire dans les sociétés humaines, en plus de correspondre à une conception métaphorique primaire parce que basée sur le corps et le rapport immédiat à l'environnement. D'autre part, il renvoie au double, au miroir, à l'identité duelle abordée depuis toujours en littérature et plus particulièrement au cours des cinquante dernières années, dans les mouvements littéraires associés au postmodernisme.

La recherche du tiers-espace, qui bute sur des obstacles conceptuels et idéologiques de taille, a pour effet de remettre en question cette notion du double schizoïde. Les écrivains, critiques et théoriciens qui s'y rattachent proposent d'envisager les identités multiples, chez un individu ou au sein d'une sphère culturelle, comme complémentaires plutôt qu'adversaires.

Nous retenons à cet égard la pensée d'Édouard Glissant sur les identités. Le problème de la pensée binaire est ainsi résumée par Glissant : « l'identité d'un être n'est valable et reconnaissable que si elle est exclusive de l'identité de tous les autres êtres possibles¹ ». Dans sa théorie culturelle, développée notamment autour du rapport à l'Autre et au Tout-Monde, Glissant utilise les expressions « cultures ataviques » et « cultures composites » pour désigner

¹ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, p. 14.

les termes d'une opposition qui se situe à la base d'une réflexion sur le métissage, soit le Pur contre le Métissé.

Nous commencerons par exposer l'idée maîtresse soutenue par les chapitres précédents, soit la recherche d'une solution pour sortir de la binarité qui sous-tend les figures du traducteur et du métis. Plusieurs théoriciens du métissage et de l'interculturel se sont attaqués à cette binarité qui pose un problème réel pour l'individu aux identités multiples. Nous reviendrons notamment sur les écrits d'Édouard Glissant à ce sujet. Nous ajouterons un aperçu des principales applications de cette binarité et des méfaits qu'elle peut engendrer. Nous étudierons ensuite des cas illustrant notre propos, des exemples de personnages, de situations et d'œuvres tirés de l'Histoire et des pratiques culturelles des Amériques.

Le premier cas étudié est le personnage historique et mythique de la Malinche, interprète du conquistador Hernán Cortés et mère du peuple mexicain d'aujourd'hui. Le rapport entre son statut d'entre-deux et son statut de femme fait d'elle un signe infiniment interprété d'une époque à l'autre, en littérature comme en peinture et par le biais des légendes folkloriques.

L'étude du deuxième cas est divisée en deux parties : elle reprend d'une part le phénomène de l'« ensauvagement », déjà aperçu au chapitre précédent, et aborde d'autre part le marronnage. Ces deux pratiques culturelles sont présentées d'un point de vue historique et global, avec quelques exemples de cas connus qui mettent en relief le rôle de la clandestinité dans les dynamiques d'intégration identitaire.

Le dernier cas consiste en l'analyse d'un objet littéraire, le roman *Texaco* de Patrick Chamoiseau, l'incarnation littéraire du mouvement de la Créolité. Par les personnages, les thèmes et l'écriture qu'il met en scène, ce roman propose une vision plurielle des identités en contact dans une approche de créolisation, inspirée par l'histoire et les cultures créoles.

Les trois cas étudiés présentent divers aspects de l'hybridité comme caractéristique essentielle du métis et du traducteur. Ils permettent de considérer la transgression comme faisant partie intégrante de la dynamique du traître associée presque inévitablement aux êtres hybrides. Enfin, ils illustrent la revendication de l'hétérogénéité et la nécessité de dépasser la pensée binaire pour conceptualiser une subjectivité au-delà des dichotomies traditionnelles.

4.1 Pour en finir avec la binarité

Le traducteur est pris dans une logique binaire polarisante lorsqu'il est considéré comme un agent de transfert entre deux langues ou deux textes, comme un véhicule qui transporte le sens d'un lieu à un autre. Il est possible d'éviter l'écueil de la binarité en le sortant de ce rôle pour en faire un sujet traduisant. Ce recadrage conceptuel signifie de le soustraire à la notion de fidélité, ce qui lui permet, en quittant l'invisibilité, d'assumer un rôle dans lequel le sens n'est plus simplement déplacé mais bel et bien créé.

Ce parcours est semé d'embûches, dont la principale est justement l'accusation de trahison ou de trahison. Or, plutôt que de se chercher à se disculper, il est sans doute plus constructif pour le traducteur de porter sa trahison, d'assumer le fait de trahir et ses conséquences.

Cette acceptation repose avant tout sur le fait d'envisager la traduction comme une transgression. Tirés de la littérature, de l'Histoire et de l'imaginaire collectif, les cas que nous étudions dans ce chapitre sont des exemples de transgression positive dont les sujets, de par leur trahison délibérée, produisent du sens. Métis, traducteurs ou l'un et l'autre à la fois, ils se servent de leur position de choix entre plusieurs sphères pour créer de nouveaux paradigmes grâce à l'élément d'imprévisibilité qui permet de sortir du plan bidimensionnel. Cet élément est justement ce qui constitue, selon Édouard Glissant, la caractéristique essentielle de la créolisation. Nous ajoutons que c'est grâce à cette imprévisibilité, cette étincelle, que la mise en contact de deux éléments en dépasse la somme pour en générer un autre et que c'est cette même étincelle qui jaillit aussi bien lors de la constitution d'une métaphore que dans l'invention collective d'une identité métisse.

Les théories postcoloniales constituent une part importante de cette étude principalement à cause des relations d'inégalité que met en scène la traduction et qu'illustre le métissage. Les théoriciens du postcolonialisme ont intégré ces deux phénomènes dans leur pensée, favorisant tantôt l'un, tantôt l'autre selon leur spécialité et leurs objectifs.

Les stratégies de transgression se manifestent de multiples façons. Qu'elles soient mises en place directement dans le texte, comme chez les écrivains de la Créolité, dans l'exercice d'une hybridité culturelle déstabilisante ou encore par le biais de la traduction, elles ont généralement recours à l'hétérogénéité, un élément qui confronte et dérange.

Avant d'examiner plus en détail les tenants et aboutissants des divers phénomènes de transgression, revenons un instant sur la pensée binaire pour mieux comprendre les obstacles qu'elle représente.

4.1.1 Binarité et traduction

Selon Lakoff et Johnson, les métaphores d'orientation par lesquelles nous formulons le monde qui nous entoure – haut-bas, devant-derrrière, dedans-dehors, etc. – sont basées sur le corps humain, qui est justement constitué par polarité².

La pensée occidentale est pourtant généralement calquée sur une forme de trinité : la trinité chrétienne, la forme textuelle (thèse-antithèse-synthèse) ou la sémiotique de Peirce, pour n'en citer que quelques exemples, à laquelle s'oppose cependant le « binarisme d'une épistémologie classique privilégiant le couple sujet/objet³ ».

Nous avançons par ailleurs l'hypothèse que la traduction et son discours sont systématiquement appréhendés de façon binaire justement parce qu'ils relèvent d'un engagement intime avec l'objet d'étude, c'est-à-dire la langue. Nous avons montré les réactions de traducteurs et de traductologues à l'égard de la langue maternelle et des ramifications que peut avoir cette dernière dans leurs relations avec la traduction. Il n'est donc pas illogique de penser que cette réaction viscérale non seulement s'adapte particulièrement bien à une conceptualisation de type incarné, mais aussi qu'elle rend plus difficile de maintenir un écart par rapport à la polarisation « naturelle » du concept qui relève après tout, en simplifiant à l'extrême, du bien et du mal.

² Lakoff et Johnson, *Metaphors We Live By*, op. cit., p. 14.

³ Alexis Nouss, « Éloge de la trahison », loc. cit., p. 171.

La tentation de la binarité est donc particulièrement forte dans un champ comme la traduction, où le traducteur est constamment confronté à des *dilemmes*⁴ entre auteur et lecteur, cible et source, sens et forme, littéralité et littérarité, sans parler de la base même de l'activité, qui confronte deux langues. La binarité est donc quasi inévitable; la polarisation qui s'ensuit fait en sorte que l'élément médian devient suspect. Il n'y a donc pas d'issue à la condition de traître dans une optique binaire de la traduction, d'une part, et du métissage, de l'autre.

4.1.1.1 Le traître textuel : ambiguïté et artifice

En mettant à l'épreuve les limites de cette binarité, on ne peut faire autrement que d'envisager le problème de la trahison comme étant en réalité un faux problème, du moins en ce qui concerne la traduction. Certes, le traître, vu dans un contexte guerrier, est un délateur, un déserteur, un espion ou tout autre agent ennemi qui menace la sécurité nationale et doit être identifié et arrêté. Dans le discours, cependant, le traître peut être un élément positif. La tendance que nous avons à métaphoriser le discours – dont la traduction fait partie – *en termes de guerre ou de bataille*, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, nous fait systématiquement associer ce que nous percevons comme une trahison textuelle à la trahison patriotique.

Faut-il donc vraiment se débarrasser de la trahison en traduction, ou s'agit-il d'une fausse piste? Bien sûr, la trahison peut être utilisée délibérément, comme le fait Susanne de Lotbinière-Harwood, comme facteur de transgression, en l'occurrence pour ajouter une dimension féministe au texte. Elle peut toutefois servir dans un autre contexte, sans nécessairement receler de connotation négative. Selon George Steiner, « le faux [...] est agent dynamique et créateur. [...] L'hypothétique, 'l'imaginaire', le conditionnel, la syntaxe de l'anti-fait et de la contingence sont peut-être les centres producteurs du langage⁵ ». L'artifice, aussi apparenté au mensonge, est propre au langage et à l'humain. C'est également l'une des

⁴ Le *Petit Robert* définit le dilemme comme une « alternative contenant deux propositions contraires ou contradictoires et entre lesquelles on est mis en demeure de choisir ». Les choix qui se présentent au traducteur sont souvent mutuellement exclusifs.

⁵ George Steiner, *Après Babel*, cité dans Alexis Nouss, « Éloge de la trahison », *loc. cit.*, p. 171-172.

caractéristiques de la littérature; l'écriture est en soi artifice et l'écrivain travestit systématiquement la réalité.

Steiner s'oppose à la classification de la traduction comme discipline secondaire et rejette la seule fonction de communication qu'on lui attribue ainsi qu'au langage. La traduction devient un mécanisme nécessaire à la compréhension et la part de trahison qu'elle porte en elle n'est pas foncièrement différente de celle que le langage permet aux êtres humains. C'est là l'idée sous-jacente dans l'allégorie de Babel qu'exploite Steiner dans son œuvre.

4.1.1.2 Babel et l'objection préjudicielle

Symbole à l'origine de l'espoir de l'espèce humaine, dans les étapes successives de son destin, la Tour de Babel évoque aussi son châtement et, enfin, l'expiation qui s'ensuit. Symbole aussi du contraire, du « vertige ... le tremblement initiateur face à ce possible [car] il est donné, dans toutes les langues, de bâtir la Tour⁶ », Babel renvoie ainsi à un langage universel, une notion évoquée notamment par Walter Benjamin dans *La tâche du traducteur*.

Dans son étude du débat sur la notion de langage universel, Ricœur distingue la langue originaire de la langue universelle⁷. Cette distinction s'oppose à la piste maintes fois évoquée de l'intraduisibilité, ou de l'impossibilité de traduire. Cette dernière repose sur l'idée que la multiplicité des langues et leurs dissemblances parfois extrêmes indiquent une hétérogénéité interdisant toute correspondance réelle.

« Le terme 'traduction' [peut être pris soit] au sens strict de transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre, soit [...] au sens large, comme synonyme de l'interprétation de tout ensemble signifiant à l'intérieur de la même communauté linguistique.⁸ » Ricœur évoque, par ce deuxième sens, la définition de la traduction pour George Steiner, définition mise de l'avant dans *Après Babel* et résumée par Steiner :

⁶ Édouard Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 232.

⁷ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 23-27.

⁸ *Ibid.*, p. 21.

« comprendre, c'est traduire⁹ », semblable en cela à l'explication symétrique qu'en donne Lotman dans *La Sémiosphère* : « le fait d'exprimer un concept dans une langue différente de la sienne propre est une manière de parvenir à la compréhension de ce concept¹⁰ ». Nous avons vu que Novalis, à la fin du XVIII^e siècle, avait déjà formulé cette idée. Steiner précise : « À l'intérieur des langues ou entre elles, la communication humaine est traduction¹¹ ».

Par ailleurs, les Romantiques allemands, et notamment Humboldt, ont formulé une autre notion que l'on retrouve depuis chez plusieurs penseurs : « aucun mot d'une langue n'équivaut exactement au mot d'une autre langue¹² ». C'est là la base de l'objection préjudicielle.

En effet, avant même d'aborder la traduction elle-même, le traducteur pose le problème de base, qui est pourtant paradoxal de par sa nature même : la traduction est-elle possible ? Il semble que la réponse soit bien souvent négative.

Dans « La traduction prolifère¹³ », Jean-René Ladmiral parle de la sacralisation des textes, qui mène à la sacralisation des langues. Or il ressort de ses remarques que ni la démarche cibliste ni la sourcière ne constituent en elles seules une solution, car la traduction est toujours un acte de profanation, que la victime soit la langue source ou la langue cible. C'est cette objection préjudicielle qu'évoque Steiner en parlant de la « tristesse » qui accompagne l'acte de traduire, et que Berman et Benjamin qualifient de « souffrance » pour le traducteur, voire pour le texte traduit.

On peut aller jusqu'à dire que, *a priori*, toute traduction est une mauvaise traduction. Bien sûr, cette caractéristique relève de sa nature même ; or, si le traduire est impossible (et

⁹ George Steiner cité dans Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰ Youri Lotman, *op. cit.*, p. 16.

¹¹ George Steiner, *op. cit.*, p. 47. Nous traduisons.

¹² W. von Humboldt, « Sur la traduction. Introduction à l'Agamemnon », dans *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trad. par Denis Thouard, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000, p.33.

¹³ Jean-René Ladmiral, « La traduction prolifère ? – Sur le statut des textes qu'on traduit », *Meta*, v. XXXV, n° 1, 1990, p. 102-118.

avant même d'arriver à cette conclusion), le seul fait de poser la question signifie que la traduction est imparfaite de nature.

La solution au problème de l'intraduisibilité, ou plutôt son absence de solution, réside dans sa nature essentiellement théorique. Il devrait donc suffire de passer outre les différences bien présentes entre les langues et les caractéristiques propres à un genre littéraire pour constater que la traduction est une pratique qui a bel et bien cours; il suffit, en somme, de traduire pour comprendre : « traduire, c'est faire l'épreuve de l'impossibilité de traduire¹⁴ ». Les textes traduits existent envers et contre tout et font parfois même honneur à leur fonction de production culturelle. En effet, une traduction qui semble impossible à une certaine époque, selon des moyens linguistiques et des circonstances langagières particuliers, sera effectuée sans problème à un autre moment de l'Histoire : selon Henri Meschonnic, « l'intraduisible est social et historique, non métaphysique¹⁵ ».

Pour tenter une apologie de la trahison, nous nous contenterons donc de souligner qu'en associant la trahison textuelle à une insulte à la « pureté » de l'original, on tend vers l'intraduisibilité. En opposant deux éléments, la binarité traductologique fonctionne selon le principe que si une approche est « bonne », l'autre est mauvaise et ne laisse, par conséquent, que peu de place à la nuance. Elle implique donc qu'il faut choisir entre les deux, d'une part, et choisir le bon élément, d'autre part, puisque l'un des deux est mauvais.

Ainsi, non seulement le traducteur trahit-il en choisissant le mauvais, il trahit également en ne choisissant pas; c'est également le cas du métis qui, « [mis] en demeure de choisir [son] camp, [sommé] de réintégrer les rangs de [sa] tribu¹⁶ », refuse de choisir une seule des identités qui le composent.

Refusant la notion de l'impossibilité de traduire, nous laissons à Henri Meschonnic le soin de conclure à la portée de la traduction comme métaphore du rapport entre les identités

¹⁴ Alexis Nouss, *loc. cit.*, p. 179.

¹⁵ Henri Meschonnic, « Propositions pour une poétique de la traduction », *Langages*, vol. 7, n° 28, 1972, p. 51.

¹⁶ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 11.

plurielles : « La traduction est cette activité toute de relation qui permet mieux qu'aucune autre, puisque son lieu n'est pas un terme mais la relation elle-même, de reconnaître une altérité dans une identité¹⁷ ».

4.1.1.3 À la recherche du « troisième terme »

Pour trouver des solutions à la pensée binaire, la notion de troisième terme est l'une des plus évidentes. Plusieurs traductologues l'utilisent, sous des formes différentes.

L'élément intermédiaire dans une logique binaire – tantôt exprimé comme troisième langue (Antoine Berman), tantôt comparé à un langage universel (Benjamin), tantôt identifié, de façon plus générale, comme la *place* du traducteur (Anthony Pym) – laisse le traducteur à mi-chemin, en quelque sorte, entre ses deux langues ainsi qu'entre l'œuvre originale et l'œuvre traduite.

C'est souvent en faisant référence à la fonction médiatrice du traducteur que l'on place celui-ci dans cet espace-tiers, en cherchant à dépasser la simple binarité.

On voit facilement par ailleurs qu'une telle définition médiatrice de la traduction réduit l'opposition banale et aporétique entre partisans de la lettre, attachés au texte de départ, et défenseurs du sens, soucieux de l'efficacité de la transmission du message, entre sourciers et ciblistes, selon l'expression de J.-R. Ladmiral. L'herméneutique désigne le lieu de la traduction comme lieu intermédiaire : la position du traducteur n'est jamais ni d'un côté ni de l'autre.¹⁸

En synthétisant le problème de la dualité, Louis Jolicœur arrive lui aussi à la conclusion d'une solution passant par un troisième terme intermédiaire :

On parle, d'une part, de fidélité à l'œuvre, de respect de la culture d'origine, d'élargissement de la langue d'arrivée, d'audace, d'étrangeté, de dépaysement, d'importation; d'autre part, de respect du génie de la langue d'arrivée, de besoin d'adaptation, de transposition du sens, de naturalisation, d'esthétique. Or, cette

¹⁷ Henri Meschonnic, « Transformations du traduire et altérité », dans M. Collot et J.-C. Mathieu (éd.), *Poésie et altérité*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1990, p. 106.

¹⁸ Alexis Nouss, « Théorie de la traduction : de la linguistique à l'herméneutique », transcription d'une conférence donnée au Centre de recherche en terminologie et traduction, Université Lumière Lyon 2, le 24 février 1998, p. 4.

profusion terminologique, alimentée par deux concepts (littéralité – littérarité) qui ne font eux-mêmes qu'osciller comme sous l'effet d'un pendule selon les époques et les traducteurs, paraît bien stérile, la solution devant vraisemblablement appartenir à une voie médiane, empruntant à l'un et à l'autre extrême¹⁹.

Cette voie médiane est particulièrement importante pour Anthony Pym, notamment dans ses études sur Schleiermacher et la notion de *Blendlinge*, métaphore traductologique inusitée pour l'époque.

Dans une conférence²⁰ donnée à Berlin en 1813, qui demeure l'un des textes fondamentaux de la traductologie moderne, Schleiermacher expose sa propre théorie de la traduction. À l'instar d'une majorité d'intellectuels allemands et à l'inverse de la méthode française de l'époque, il favorise le déplacement du lecteur vers l'auteur. Schleiermacher envisage aussi le traducteur dans la perspective du sacrifice : traduire de façon littérale, en laissant paraître l'étranger, constitue une renonciation. En outre, et c'est là l'élément à la fois crucial et déstabilisant, il compare le texte traduit à un *Blendling* – en français, Berman emploie « sang-mêlé » – terme regroupant les notions de métis et de bâtard et qui connote aussi l'enfant abandonné.

Selon Pym, il semble que Schleiermacher, semblablement à certains de ses successeurs, enrobe son discours de tant de métaphores sur la traduction qu'il finit par s'éloigner de son sujet premier. Il utiliserait en fait la traduction comme métaphore pour aborder un thème plus large, soit l'appartenance culturelle, au cœur du débat dans l'Allemagne de l'époque. Pym souligne d'ailleurs que les approches différentes de la traduction des Allemands et des Français de l'époque – traduction littérale par opposition à naturalisation – marque non pas une opposition entre les nations proprement dites mais bien deux façons distinctes de former une unité nationale. Ce n'est donc sans doute pas une coïncidence s'il utilise l'exemple des *Blendlinge* qui, tout comme les « frontaliers » de Maalouf, évoquent les métis qui doivent servir de passeurs.

¹⁹ Louis Jolicœur, *op. cit.*, p. 20.

²⁰ Friedrich Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. par Antoine Berman, Paris, Seuil, 1999, 156 p.

Le texte, touffu et complexe, a suscité un certain nombre d'interprétations; certains considèrent que Schleiermacher désigne ainsi les relations entre le traducteur – père – et la langue maternelle qui devraient idéalement produire des enfants légitimes, « purs »²¹. Nous y retrouvons encore la métaphore sur le thème sexuel-reproducteur. Pym, quant à lui, souligne que le caractère d'impureté du *Blendling*, sans être mauvais en soi, entraîne de la part du traducteur une renonciation à la pureté. Il s'agit d'une part de la pureté des deux langues qu'il confronte, mais aussi, d'autre part, de la pureté qui découle de la non-translation : dans le contexte de Schleiermacher, la non-translation est une possibilité dangereuse car la construction de la nation allemande passe justement par l'importation et l'adoption de textes étrangers.

En accomplissant ce sacrifice de non-pureté, donc, le traducteur doit s'exiler, en quelque sorte, dans un espace intermédiaire des plus problématiques sur le plan conceptuel. En effet, la politique sociale de l'époque tend à éradiquer les espaces intermédiaires – même les individus polyglottes sont considérés avec méfiance – afin d'atteindre une homogénéité identitaire. Alors que Schleiermacher reconnaît l'existence du *Blendling*, comme le souligne Pym, il en préconise la négation, qui entraînerait l'élimination de tout terme intermédiaire ou d'entre-deux.

Pym considère d'ailleurs qu'en plus d'avoir été rayé de la carte par Schleiermacher, ce « juste milieu », auquel il s'identifie lui-même fortement à titre personnel et professionnel, a généralement été considéré comme non viable par la grande majorité des traductologues qui l'ont suivi.

Choisi pour éviter la trahison, le troisième terme est en réalité le lieu où elle est à son summum; il « absout [le traducteur] en lui faisant trahir l'une et l'autre²² ». Par conséquent, plutôt que de chercher un troisième terme pour « régler » le problème de la binarité en traduction, il nous paraît plus efficace de choisir un autre type de cadre conceptuel, qui ne se

²¹ Anthony Pym, *loc. cit.*, p. 12.

²² Alexis Nouss, « Éloge de la trahison », *loc. cit.*, p. 171.

prêterait pas à la polarisation, comme la métaphore aquatique dont nous avons donné un aperçu au chapitre précédent, et qui pourra également s'appliquer au métissage.

4.1.2 Les identités composites

En plus de l'interprétation incarnée que fait l'être humain de son environnement, la tendance à la binarité serait intrinsèque à l'expérience sociale, qui repose sur la définition du propre par opposition à l'autre et, par conséquent, à la création de frontières. « Toute culture commence par diviser le monde en 'mon' espace interne et 'leur' espace interne. La manière dont cette division binaire est interprétée dépend de la typologie de la culture concernée.²³ »

La pensée binaire appelle la notion de frontière. La sémiosphère est ainsi délimitée par une frontière qui sépare le soi, l'espace interne, de l'autre, l'espace externe. La frontière n'est pas qu'une division : elle est bel et bien un lieu, ce lieu où se retrouvent le traducteur ainsi que le métis. Pour Lotman, la frontière est la structure la plus importante de la sémiosphère dans la mesure où elle donne de la substance à son mécanisme sémiotique. C'est un mécanisme de traduction par lequel la sphère entre en contact avec l'extérieur; tout comme la membrane d'une cellule, elle filtre les éléments qui y pénètrent et les transforme en matériel « lisible », en les décodant. Homi Bhabha met lui aussi de l'avant l'idée de frontière en la montrant comme le lieu où une culture commence à exister.

La porosité évoquée par la cellule biologique se retrouve entre autres chez Édouard Glissant, qui propose la racine-rhizome comme modèle d'interaction culturelle²⁴. Plutôt qu'un lieu intermédiaire d'où opérerait l'agent médiateur, cette métaphore met l'accent sur un mode plus global d'intercommunication dans lequel, comme dans la métaphore aquatique, un système culturel entier bénéficie des apports de l'extérieur. Cette forme de pensée est relativement nouvelle dans les sphères intellectuelles et scientifiques occidentales d'héritage

²³ Youri Lotman, *op. cit.*, p. 21.

²⁴ La notion de rhizome vient de Deleuze et Guattari qui présentent, dans *Mille Plateaux* (Paris, Éditions de Minuit, 1980), cette image comme modèle de pensée acentré et non hiérarchique s'opposant entre autres au modèle de l'arbre. Glissant précise : « Je suis parti de la distinction opérée par Deleuze et Guattari, entre la notion de racine unique et la notion de rhizome. » (*Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 45.)

positiviste, qui reposent sur des modèles de catégorisation et de structuration tendant justement à l'identification par exclusion. De la Négritude à l'identité-monde²⁵, de nombreux mouvements identitaires ont marqué sous des formes variées la fin des colonialismes. Malgré tout, la pensée binaire retrouve au XXI^e siècle un nouveau souffle, exprimée notamment par George W. Bush après les événements du 11 septembre 2001 : ceux qui ne sont pas avec nous sont contre nous. Aussi simpliste que cette idée puisse sembler, elle n'en révèle pas moins une nouvelle crispation identitaire, pour reprendre une expression chère à Amin Maalouf, illustrée entre autres par une polarisation grandissante des idéologies de gauche et de droite. « Comment expliquer ce réflexe, cette inclination irrésistible qui nous pousse à rechercher l'archaïsme sous toutes ses formes, au point d'ignorer, volontairement ou non, ce qui touche de près ou de loin à la modernité? Comme si nous prenions un malin plaisir à fabriquer de la différence²⁶. »

Cette crispation provient sans doute justement du frottement des identités, produite par les mouvements de population survenant dans le cadre du postcolonialisme et de la mondialisation. Le métissage est régulièrement perçu comme une menace : « quand cette interpénétration culturelle et linguistique est très forte, alors les vieux démons s'exaspèrent, c'est-à-dire que les démons de la pureté et de l'anti-métissage résistent et cela donne tous les points infernaux que l'on voit apparaître à la surface de la terre.²⁷ »

La réflexion moderne sur le métissage, qui permet de passer outre le cadre conceptuel traître-passeur assigné d'office au métis, prend ainsi sa source dans les théories postcoloniales. Des écrits de Sherry Simon sur la traduction et l'hybridité dans une perspective postcolonialiste aux travaux de Roger Toumson traitant précisément du métissage et de la figure du métis, il existe dans ce domaine un éventail de points de vue parfois contradictoires. Les penseurs du postcolonialisme s'attaquent aux conceptions colonialistes

²⁵ Voir Michel Le Bris et Jean Rouaud (dir.), *Je est un autre. Pour une identité-monde*, Paris, NRF/Gallimard, 2010, 220 pages.

²⁶ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 19

²⁷ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 17.

du métissage en tentant d'en supprimer les sens négatifs pour le réutiliser dans le cadre de l'interculturalisme.

4.1.2.1 Migrations et métissages

Les théories de l'identité culturelle, mises à l'œuvre dans des débats parmi les plus ardents d'aujourd'hui – aussi bien dans les Amériques qu'en Europe – insistent sur la place de l'individu pluriculturel au sein d'un monde dont les frontières deviennent de plus en plus diaphanes tout en se durcissant.

Ces frontières en vitre pare-balles, qui ne sont pas toujours uniquement métaphoriques, vont à l'encontre de ces pensées du métissage qui imaginent des solutions aux chocs migratoires, à l'ébranlement des identités nationales et à l'irruption, parfois surprenante et indésirable, de l'altérité dans une sphère culturelle confortablement balisée.

De nombreux penseurs évaluent les approches diverses de la gestion des identités multiples à l'aune du postcolonialisme : multiculturalisme, métissage, créolisation, interculturalisme... Ainsi, Amin Maalouf étudie l'aspect géopolitique des identités en conflit et propose des solutions; Édouard Glissant définit dans son œuvre une façon de conceptualiser l'identité culturelle et collective, entre autres par rapport au fait antillais et à la mondialisation.

Roger Toumson propose une *Mythologie du métissage* qui suit les grandes lignes de l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et de l'imaginaire populaire et littéraire. Il aborde les « paradigmes du métissage²⁸ » depuis la figure mythique et même archétypique du métis jusqu'à la récupération systématique du métissage comme valeur à la mode, depuis la malédiction de Cham qui entache tout individu issu d'un peuple noir en passant par les Lumières, l'esclavage et les théories d'actualité : Négritude, Créolité, créolisation... Il considère le métis comme une représentation des revendications identitaires du moment;

²⁸ Roger Toumson, *op. cit.*, p. 81

« innommé voire innommable²⁹ », il est utilisé de façon différente selon le contexte et les besoins pour illustrer la conception régnante de l'identité.

Salman Rushdie aborde, quant à lui, le sujet postcolonial dans ses dimensions culturelle, littéraire et sémiotique, en s'attaquant notamment au thème de la traduction. Le métissage et la traduction sont deux sujets favoris de Rushdie – voire, comme le décrit J. M. Coetzee dans sa critique de *The Moor's Last Sigh*, « a by-now-familiar Rushdian celebration of bastardy, mongrelhood, and hybridity³⁰ » – tout comme les théories de la lecture et le récit postmoderne. Selon lui, chaque individu ne peut avoir qu'une perception partielle – et partielle – du monde, formée de fragments limités par les visions du monde qui nous ont été inculquées.

Opposé au multiculturalisme tel qu'il se présente en particulier dans les sociétés anglo-saxonnes, Rushdie met en scène la migration, l'exil et la fluidité des frontières; il exalte l'impureté et embrasse le métissage : « Le mélange est la grande possibilité que la migration de masse a donnée au monde, et j'ai essayé de l'embrasser [...] *Les versets sataniques* est un chant d'amour à notre identité métisse³¹. »

Les essais et les récits de Rushdie abordent les chocs culturels et les immigrations du point de vue du métissage, c'est-à-dire qu'ils embrassent, de façon large, les manières différentes d'aborder les identités qui sont mises en contact – sans pour autant en créer de nouvelles. La distinction est essentielle, et nous y reviendrons en étudiant d'autres auteurs et d'autres phénomènes qui relèvent spécifiquement de l'hybridité ou de la créolisation. Rushdie met en scène des personnages de cultures minoritaires ou déplacées – musulmans indiens, hindous et musulmans du Cachemire, juifs allemands, anglo-pakistanaï – ainsi que

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁰ J.M. Coetzee, « Palimpsest Regained », *The New York Review of Books*, 21 mars 1996, vol. 43, n° 5, en ligne, <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1996/mar/21/palimpsest-regained/>>, consulté le 15 janvier 2012.

³¹ Salman Rushdie, *Patries imaginaires*, trad. par Aline Chatelin, Paris, Christian Bourgeois, coll. « 10/18 », 1995, p. 394.

des métis, voyageurs, diplomates et guerriers dont les identités, plurielles et incertaines, sont mises à l'épreuve.

Dans le discours actuel portant sur le métissage, ce dernier fait l'objet d'une véritable réappropriation, transformant un phénomène autrefois considéré au mieux comme une caractéristique exotique des colonies et au pire comme une ignominie engendrant des monstres. À cet égard, Gayatri Chakravorti Spivak « nous rappelle que la construction d'un sujet colonial métis qui s'immole pour la glorification de la mission sociale du colonisateur est un thème récurrent de la littérature coloniale³² », comme nous l'avons précédemment illustré, entre autres, avec le thème du *tragic mulatto*. Dans les nouvelles réflexions sur le métissage, le métis devient le symbole d'un nouvel ordre mondial dans lequel la migration est la norme et les identités deviennent de plus en plus complexes.

4.1.2.2 Des frontières fluctuantes : le sujet postcolonial

Ainsi, Alexis Nouss et François Laplantine bousculent les idées reçues, négatives, du métissage (viol de l'indigène par le colon), auxquelles s'attache toujours un stigmate lié à la colonisation, en recherchant dans les « configurations identitaires inédites³³ » que produit le métissage et chez les descendants de cette expérience des réponses aux crises que vit actuellement l'Occident relativement à son passé colonial. Ils établissent donc une théorie basée sur la possibilité et même l'obligation de reconnaître les identités multiples, ce que reflète d'ailleurs un certain discours populaire où le terme *métis* vient décrire une foule de phénomènes allant de la cuisine au style vestimentaire. Le métissage recèlerait des possibilités subversives quant à l'identité, l'altérité et l'intégration.

Ces auteurs définissent aussi plusieurs types de multiculturalisme : conservateur, libéral et postmoderne. Dans ce dernier, on remet en question la culture hégémonique tout en insistant sur les droits de chaque identité, ce qui a pour effet de ne plus laisser rien en

³² Laurier Turgeon, *Regards croisés sur le métissage*, Presses de l'Université Laval, coll. « Intercultures », Québec, 2002, p. 7.

³³ Alexis Nouss, « Plaidoyer pour un monde métis », *Intermag : Philo*, n° 9, avril 2007, reportage vidéo en ligne, <<http://www.rta.be/intermag/index.php/alexis-nouss-plaidoyer-pour-un-monde-metis>>, consulté le 15 août 2009.

commun entre chaque sphère culturelle (« un éparpillement des cultures³⁴ »). En somme, le multiculturel ne peut que décrire une situation dans laquelle des groupes sont en rapport les uns avec les autres; il ne s'agit pas d'une solution. De même, l'interculturel ne sera qu'une « dynamique d'interaction sans [...] partage d'élément culturel³⁵ ». Rushdie et d'autres penseurs, comme Spivak ou Irshad Manji ont beaucoup critiqué cette dynamique à l'œuvre dans un grand nombre de sociétés dites d'immigration. Le transculturel est l'élément qui témoigne d'une réussite (généralement ponctuelle) de la mise en commun interculturelle des savoirs et des activités.

Homi Bhabha revendique l'hybridité culturelle pour les peuples des anciennes colonies (en particulier anglaises, surtout pour l'Inde dont il est originaire) afin d'obtenir un renversement du processus de domination. Il s'agit de mimer les formes culturelles du colonisateur, comme la littérature, tout en conservant son identité, phénomène qui devient dangereux pour le dominant puisqu'il « permet au colonisé de bénéficier d'une double vision des choses, d'investir deux lieux en même temps et de devenir un intermédiaire incontournable³⁶ ». L'hybridité devient agent plutôt qu'esthétique ou processus, comme chez d'autres penseurs, par lequel le dominé s'affirme en tant que sujet.

Quant au métissage, il est seulement *subi* – par un sujet : être humain ou œuvre. Il s'agit d'un processus marqué par la singularité et qui constitue une possibilité d'appartenir à plusieurs ensembles, une dynamique de la multiappartenance opposée à celle de la monoappartenance propre à la pensée occidentale, à l'assimilation autant qu'à la ghettoïsation. Selon cette logique de la multiappartenance, un sujet métis ne serait pas, par exemple, moitié anglais et moitié indien, ou un quart noir et trois quarts blanc, mais entièrement et à la fois chacune de ses identités. On ne voit qu'après-coup les effets du processus de métissage.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Laurier Turgeon, *op. cit.*, p. 5.

Le métis constitue donc une représentation du métissage comme dynamique de relation interculturelle. Au-delà des identités qui le composent, il est également étudié sous l'angle du symbole, notamment de l'altérité qu'il porte en lui et qu'il a longtemps portée comme seule connotation. On lui a souvent aussi attribué le rôle de médiateur, non pas comme fonction active mais sous la forme d'un destin inéluctable qui constituait sa seule utilité réelle, notamment en littérature. Dans les théories du métissage, ce rôle refait surface, à présent revu à la lumière de l'identité-monde.

La figure du métis médiateur – fort évocatrice de celle du traducteur médiateur – trouve ainsi un écho indiscutable chez Maalouf, pour qui les « frontaliers », ces fruits d'unions entre individus issus de groupes culturels parfois ennemis, peuvent servir de relais entre les diverses communautés, voire de ciment, pourvu qu'ils assument leur pluralité identitaire. Ceux qui ne l'assument pas se voient sans doute destinés à devenir « parmi les plus virulents des tueurs identitaires, s'acharnant sur ceux qui représentent cette part d'eux-mêmes qu'ils voudraient faire oublier³⁷ ».

L'auteur des *Identités meurtrières* insiste en outre sur l'importance, dans la conservation et le bon voisinage des identités, de préserver sa langue identitaire, « pivot de l'identité culturelle³⁸ », sans toutefois se fermer aux autres langues. Il prescrit au contraire la diversité linguistique comme voie d'ouverture à l'Autre. Il rejoint en cela la pensée de Glissant, qui tâche, dans toute son œuvre, de trouver un équilibre entre l'identité propre et la présence des autres identités sans peur de la « dilution ».

Édouard Glissant oppose deux catégories de pensée identitaire qu'il identifie selon le type de *racine* que pratique chacune d'entre elles. Selon la première, propre à ce qu'il appelle les cultures ataviques, « toute identité est une identité à racine unique et exclusive de l'autre³⁹ ». La deuxième, relevant des cultures composites, se calque sur la métaphore de la racine rhizome, c'est-à-dire qu'elle met en présence, et en contact proche, plusieurs identités.

³⁷ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 46.

³⁸ *Ibid.*, p. 164.

³⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 19.

Or, la grande question est de savoir comment gérer une approche rhizomatique, c'est-à-dire une identité qui va à la rencontre de l'autre, sans se perdre soi-même. « Faut-il renoncer à la spiritualité, à la mentalité et à l'imaginaire mus par la conception d'une identité racine unique qui tue tout autour d'elle, pour entrer dans la *difficile* complexion d'une identité *relation*, une identité qui comporte une ouverture à l'autre, sans danger de dilution?⁴⁰ »

4.1.3 Créolisation et hybridité : des identités nouvelles

Ces deux types de pensée ne sont pas clairement identifiées par région; généralement, elles coexistent aussi bien géographiquement que socialement. Dans un grand nombre de sociétés, notamment aux Antilles, cette coexistence entre les cultures ataviques et composites devient un mode de vie. Glissant cite l'exemple des Indiens aux Antilles françaises, venus d'Inde et du Sri Lanka à partir des années 1830 pour travailler dans les plantations. Au fil des générations, ils se sont adaptés au nouveau pays, sans toutefois abandonner de nombreux éléments de leurs régions d'origine. C'est qu'en réalité, si les cultures composites sont généralement associées à la créolisation et à la constitution récente de sociétés par mise en contact de peuples d'horizons très différents, en particulier dans les Amériques, il n'est pas juste de dire que les cultures ataviques ne sont pas créolisées. Simplement, « leur créolisation s'est opérée il y a très longtemps⁴¹ ». Par ailleurs, ces cultures ataviques, parfois qualifiées de monolithiques ou « pures », tendent maintenant à nouveau vers la créolisation, notamment dans les pays d'Europe qui voient depuis quelques décennies une immigration provenant des anciennes colonies. De même, les cultures composites tendent à devenir ataviques à mesure que leurs composantes se figent dans leurs interactions et leurs rôles et qu'elles se dirigent vers le centre de la sémiosphère, pour reprendre l'image de Lotman.

Édouard Glissant offre des théories qui ne relèvent ni de la Négritude, ni de la Créolité mais appartiennent un peu aux deux. Sa vision linguistique et culturelle d'une créolité qui se pose en laboratoire d'un mouvement présent à l'échelle mondiale se base sur ce qu'il appelle une poétique de la Relation. L'un des points principaux de cette idée est que la relation

⁴⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, p. 19.

s'effectue non pas au sein d'une entité normalisée, homogène et neutre, mais bien entre « deux ou plusieurs identités ou entités maîtresses d'elles-mêmes et qui acceptent de changer en s'échangeant⁴² ». Cette notion, qui est à la base du phénomène de créolisation, est donc axée à la fois sur la préservation des identités et sur les relations entre celles-ci – relations qui deviennent impossibles si les identités singulières disparaissent.

4.1.3.1 Hybridité dans les Amériques francophones

Dans les Antilles comme ailleurs en Amérique et dans le monde, la notion de métissage dans l'imaginaire collectif mêle les manifestations concrètes du postcolonialisme et les restes d'une certaine pensée coloniale dont la poussière tarde à retomber. Dans un premier temps, « complexité, imprévu et aléatoire paraissent [...] inhérents aux mélanges et aux métissages⁴³ ». Il importe pourtant de départager les caractéristiques précises de ces derniers. Le métissage, tout comme la créolisation et l'hybridité, sont trois notions voisines qui se recoupent, mais entre lesquelles chaque théoricien établit des distinctions parfois contradictoires.

Pour Bhabha, l'hybridité est un *espace tiers*, une zone de négociation, de dissension et d'échange, le locus d'une « 'culture translationnelle' qui court-circuite les schémas d'altérité pour exprimer la dérive des identités contemporaines⁴⁴ ». Cette notion rappelle l'idée de troisième terme ou d'espace intermédiaire couramment utilisée en traduction.

Selon Sherry Simon, l'hybridité se distingue du syncrétisme, de la créolisation et du métissage qui « suggèrent qu'à partir de la dynamique de la rencontre culturelle, des nouvelles identités durables seront nées⁴⁵ ». Simon se base sur les éléments communs entre les théories d'Édouard Glissant sur la créolisation et les recherches d'Homi Bhabha dans le domaine de la traduction et de la « culture translationnelle » pour élaborer ses notions de traduction déviante et de texte hybride. Malgré les différences marquées entre leurs

⁴² *Ibid.*, p. 33.

⁴³ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁴ Sherry Simon, *Hybridité culturelle*, Montréal, L'Île de la tortue, coll. « Les élémentaires – une encyclopédie vivante », 1999, p 39-40.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 31.

approches, Glissant et Bhabha évoquent tous deux une zone où se déroule une opération de mise en présence des cultures différentes sans qu'il y ait jamais de véritable mélange ni de synthèse. Pour Simon, ce lieu, qui concerne autant les textualités interlinguistiques que les relations interculturelles, en est un de confrontation plutôt que de conciliation, toujours en mouvement et donc à l'origine de dissonances propices à la création.

Par ailleurs, pour Pierre Ouellet, les termes et les concepts d'hybridité ou hybridation et de métissage ont l'un comme l'autre une composante fortement biologique; il leur préfère le terme d'*interculturalisation*, semblable à la notion de *transculturalisation* favorisée par Georges Bastin⁴⁶, qui tient compte de la pluralité intérieure du sujet sans tenter d'uniformiser son caractère hétéroclite et dont le mode de constitution est basé sur la « mouvance énonciative⁴⁷ » plutôt que sur la stabilité d'un être aux origines multiples. Il est donc question d'un être interculturel au lieu du métis au sens traditionnel du terme.

Ainsi, le rapport entre la préservation des identités singulières et la création de nouvelles identités collectives constitue notamment un sujet d'étude particulièrement riche pour les penseurs nord-américains.

Les cultures francophones des Amériques sont nombreuses, dispersées et fragmentées. Du Nord-Ouest du Manitoba au Sud-Est des Caraïbes, les ressortissants des cultures francophones des Amériques font tous partie d'une minorité dans le continent qu'ils habitent. Entre la préservation de leur langue et de leur culture et les diverses problématiques géopolitiques du monde extérieur, de l'assimilation dans la culture dominante à l'intégration d'autres groupes ethniques et linguistiques en passant par les relations avec la France – la mère-patrie, l'Hexagone, « de l'autre bord » – les francophones des Amériques sont des êtres hybrides toujours aux prises avec leurs identités. Ils sont également les détenteurs d'une

⁴⁶ Voir à ce sujet l'article de Georges Bastin sur la transculturalisation en Amérique du Sud : « La traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la Province du Venezuela », *TTR*, vol. 20, no 1, 2007, p. 215-243.

⁴⁷ Pierre Ouellet, « Les identités migrantes. La passion de l'autre », dans Laurier Turgeon, *Regards croisés sur le métissage*, op. cit., p. 40.

vision particulière du métissage, très différente par exemple de celle des Anglo-Américains, ancrée dans une perspective anglo-saxonne et protestante du contact entre les peuples.

De par leurs identités plurielles, de par leur position dans les marges et leur statut toujours minoritaire, les cultures que nous qualifierons d'américaines-françaises⁴⁸ se prêtent particulièrement bien au métissage, aussi bien dans les faits historiques et les thèmes littéraires que dans l'interprétation culturelle et épistémologique. Ainsi le métis, figure déchirée entre le Soi et l'Autre, constitue-t-il pour les Américains-français un emblème de choix.

Le postcolonialisme, ainsi que ses réactions à l'écrasement culturel et à l'annihilation identitaire, ne présente pas tout à fait les mêmes enjeux dans les Amériques que dans le reste du monde. En effet, notre continent compte notamment dans ses populations un apport de taille dont la présence n'est le fruit ni du hasard géographique, ni de la conjoncture politique, ni des affinités linguistique, ethnique ou religieuse. Celui qu'Édouard Glissant appelle le « migrant nu⁴⁹ » ne fait partie ni de la population d'origine des lieux, ni de celle du conquérant, ni des peuples colonisateurs, et pourtant il a bouleversé non seulement la face de l'Amérique mais les relations entre les peuples qui y vivent. À l'instar des peuples autochtones, les populations amenées de force d'Afrique auront subi les lois et la domination du conquérant et du colon, ses violences physiques, politiques et culturelles.

Pourtant, tout comme les migrants qui, venus de France, d'Angleterre, d'Espagne ou d'ailleurs, se sont démenés avec des lieux inconnus, des faunes et des flores énigmatiques et des divinités insaisissables, elles auront eu à apprivoiser ces nouvelles terres. Enfin, en plus d'éprouver les mêmes difficultés que tous les autres peuples en présence, elles auront dû également se recréer, avec les moyens du bord, des cultures qui leur soient propres,

⁴⁸ Cette appellation présente souvent un problème pour les théoriciens. Jean Morisset, par exemple, a choisi le terme « Franco-Amérique », employant aussi l'ancienne graphie « américain » pour qualifier ce qui relève du continent des Amériques. Voir notamment Jean Morisset, Dean Louder et Éric Waddell (dir. pub.), *Vision et visages de la Franco-Amérique*, préface de Zachary Richard, Sillery, Septentrion, 2001, 346 p.

⁴⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, op. cit., p. 13-14.

phénomène qui explique la prévalence de la créolisation dans tous les aspects de la négritude panaméricaine.

Les Amériques possèdent donc un ensemble d'éléments qui leur sont propres, notamment cet apport ni autochtone, ni colonisateur dont le dynamisme linguistique et culturel est décuplé d'autant par son dénuement en la matière.

4.1.3.2 Identité et créolisation

Les Caraïbes offrent des exemples particulièrement probants de ce dynamisme, en plus de constituer une illustration remarquable de créolisation, aussi bien en ce qui a trait à la culture et à la langue que pour les phénomènes sociaux et l'aspect physique des individus.

Comme les premiers mouvements identitaires du XX^e siècle qui cherchent à créer des identités « créoles », l'américanité et l'antillanité visent à établir une identité, à plus grande échelle cette fois, notamment en se différenciant des sociétés d'origine de leurs caractères constitutifs. Il est intéressant de constater que dans les mouvements contemporains de la fin des colonialismes, la création identitaire suit le mécanisme décrit par Youri Lotman – la division du monde en ce qui est soi et ce qui est autre – au même titre que les « cultures ataviques » : la circonscription du Soi dépend avant tout de sa délimitation par rapport à l'Autre.

Revendiquée activement depuis une vingtaine d'années du nord au sud des continents américains, l'américanité⁵⁰ est une école aux facettes multiples à laquelle s'associent aussi bien des écrivains, des artistes et des philosophes tant latino-américains et antillais qu'états-uniens et canadiens. Parmi les Antillais, elle se retrouve particulièrement mise de l'avant chez des écrivains de la diaspora haïtienne comme Edwidge Danticat aux États-Unis et Dany Laferrière au Québec. Pour ce dernier, il s'agit d'une posture intimement liée à son statut d'écrivain francophone, une façon de se délivrer de la France, mais aussi de l'Afrique, et de

⁵⁰ Au Québec, l'américanité est un courant critique représenté notamment par Jean-François Chassay, Pierre Ouellet ou Jean Morency, qui repose en grande partie sur les relations entre la littérature québécoise et la littérature étatsunienne. Ce n'est pas de celui-ci qu'il sera question dans ces pages.

trouver ainsi une voix unique et une identité d'écrivain exempte de tout sentiment d'infériorité face à la « métropole ». Laferrière utilise d'ailleurs le terme *Nouveau Monde*, qui englobe la totalité des Amériques et des Caraïbes tout en insistant sur la différenciation délibérée d'avec les valeurs européennes.

Dès les années trente, René Depestre revendique l'américanité comme courant identitaire en « [embrassant] cette dimension américaine, notre espace au monde⁵¹ ». L'Amérique devient alors le lieu d'une nouvelle identité collective pour tout un amalgame de peuples aux histoires violemment diverses, elle permet la différenciation cathartique d'avec le monde d'origine devenu anachronique face aux réalités du nouveau monde.

Dans *Éloge de la Créolité*, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant définissent l'américanité comme le caractère propre aux peuples émigrés en Amérique et ayant créé en peu de temps des identités nouvelles, principalement par la mise en contact avec un environnement naturel et géographique très différent de leurs milieux d'origine. Ils donnent pour exemple les Anglo-Saxons qui ont posé les bases des futurs États-Unis d'Amérique, ou encore les Italiens arrivés en grand nombre en Argentine au XIX^e siècle.

Ces peuples venus d'un autre continent se sont installés dans le Nouveau Monde et ont adapté leur mode de vie aux nouvelles réalités naturelles, sans que leurs cultures respectives deviennent très influencées par celles des autochtones ni par celles des autres groupes émigrés, « dans un splendide isolement⁵² ».

Édouard Glissant aborde lui aussi le sujet de l'américanité, notamment dans son *Introduction à une Poétique du Divers* où il expose les trois composantes principales des Amériques : la *Meso-America* des peuples autochtones, l'*Euro-America* et la *Neo-America* de

⁵¹ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, Schoelcher (Martinique), Presses universitaires créoles, 1989, p. 22.

⁵² Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, op. cit., p. 30.

la créolisation, concentrée surtout dans la Caraïbe. Cette dernière a ceci de particulier que « l'Afrique y prévaut⁵³ ».

C'est ainsi qu'entre en jeu la façon dont cette composante a été apportée au continent, c'est-à-dire dans un effort conscient pour effacer son bagage culturel et linguistique. C'est ce qui explique le rôle de la *trace* dans la créolisation : la *Neo-America* s'est recréé une culture propre au moyen d'une reconstitution imprévisible et non linéaire. Notons par ailleurs que cette pensée de la trace, qui fait partie intégrante de la dynamique de l'américanité, n'en est pas moins un élément commun à tous les peuples créolisés. Or, c'est justement cette imprévisibilité, cette « valeur ajoutée⁵⁴ » qui, selon Glissant, dépasse le métissage pour donner lieu à la créolisation.

C'est toutefois l'antillanité qui est, chez Glissant, le concept prédécesseur de la créolisation. Véritable manifeste exposé en grand détail, ensemble de théories articulées dans le *Traité du tout-monde*, *Le discours antillais*, ses autres essais et de nombreux articles, l'antillanité dessine une identité antillaise spécifique qui, distincte des origines africaines, européennes et asiatiques des peuples qui la composent, les embrassent cependant.

La construction et la définition de cette identité sont nécessaires pour survivre à la violence qui est à la source de sa genèse. Elles doivent aussi permettre à l'Antillais de redevenir sujet en récupérant les traces de ses mémoires ainsi qu'en effaçant les distinctions de couleurs laissées par un système de castes dont le but était la division et l'asservissement. Dans sa *Poétique de la relation*, Glissant critique la Créolité pour son aspect trop fini, c'est-à-dire qu'elle n'est pas décrite comme un processus en cours. Pour lui, c'est réellement la dynamique du contact des cultures – c'est-à-dire la créolisation – qui importe et qui permet à l'Antillais de définir son être, en relation avec l'Être du monde dont provient sa filiation, par le biais de son métissage.

⁵³ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 17.

Cette vision de la Caraïbe comme ensemble identitaire et culturel est partagé par plusieurs penseurs antillais, prédécesseurs ou contemporains de Glissant. Ainsi Alejo Carpentier (1904-1980), romancier et essayiste cubain, initiateur du réalisme merveilleux – devenu le courant littéraire haïtien par excellence –, consacre-t-il une grande partie de son œuvre à la définition et à l'approfondissement d'une identité panaméricaine et antillaise dans des romans comme *Concert baroque*. De même, Jacques Stephen Alexis, écrivain haïtien, revendique également une identité multiple :

Nègre, Latino-américain et Haïtien jusqu'à la moëlle des os, je suis le produit de plusieurs races et de plusieurs civilisations. Avant tout et par-dessus tout fils de l'Afrique, je suis néanmoins héritier de la Caraïbe et de l'Indien américain [...] je suis dans une bonne mesure héritier de la vieille Europe, de l'Espagne et de la France surtout [...] dans ma raison, dans mon affectivité, comme dans ma sensibilité, indiscutablement. Et si j'ai choisi sans équivoque les familles humaines qui m'apparaissent comme les plus proches de moi, la famille nègre et la famille latino-américaine, avec une égale détermination, je ne suis nullement disposé à rien renier de mes origines...⁵⁵

En plus de dépeindre sa vision de l'identité plurielle, ce credo de Jacques Stephen Alexis trace sa conception antillaise et composite du monde et la fraternité qui doit lier ses habitants.

Sur le plan linguistique, nous avons vu que les langues créoles, bien au-delà d'un simple métissage, sont des manifestations concrètes de cet élément nouveau qu'évoque Glissant. L'histoire des migrations y tient par ailleurs une place prépondérante de par leur influence sur ces langues en évolution accélérée, ainsi que dans la constitution ethnique des peuples antillais. De même, les littératures antillaises – notamment celles des Antilles françaises – mettent également de l'avant l'importance de l'histoire.

De Chamoiseau à Émile Ollivier en passant par Gisèle Pineau et Maryse Condé, et même par García Márquez et Alejo Carpentier⁵⁶, les romanciers de la Caraïbe mènent souvent une grande partie de leur œuvre dans une fresque historique et politique. Les

⁵⁵ Jacques Stephen Alexis cité dans Odile Gannier, *op. cit.*, p. 684.

⁵⁶ Si Gabriel García Márquez est généralement considéré par l'ensemble critique hispanoaméricaine comme un écrivain de la Caraïbe, Alejo Carpentier fait quant à lui partie intégrante de l'antillanité, tant dans ses problématiques que dans son style – et jusqu'à sa situation géographique.

écrivains de la Créolité semblent particulièrement attachés à cet aspect de l'écriture et peuvent consigner en grand détail les événements réels menant à leur récit, sans oublier les personnages historiques – l'Histoire de la Martinique relatée par Chamoiseau et Confiant dans *Texaco* et *Le nègre et l'amiral*, les événements politiques d'Haïti faisant rage dans *Mère-Solitude* d'Émile Ollivier⁵⁷, les figures mythiques de Jean-Louis Baghio'o⁵⁸, du pirate au planteur de canne en passant par le marron. Malgré une visée pourtant sans équivoque de la Créolité – dont se réclament Chamoiseau et Confiant – portant au rejet de l'Histoire « officielle » coloniale, ces récits introduisent sur toile de fond historique une multiplicité d'histoires – la réalité vue d'en bas, en quelque sorte – qui contredisent et déforment la version des livres.

Qu'il s'agisse du concept bien étayé de Glissant ou de ses ébauches antérieures, l'antillanité repose également sur la reconnaissance du rôle des peuples autochtones, non seulement dans leurs legs linguistiques, alimentaires et utilitaires, mais aussi dans ce « secret cheminement du sang⁵⁹ » que plusieurs penseurs antillais considèrent comme l'authentique héritage laissé par ces ancêtres géographiques.

Déjà, avec l'Indépendance d'Haïti en 1804, le pays perd ses noms espagnol (Hispaniola) et français (Saint-Domingue) pour récupérer son nom taïno⁶⁰, Haïti. Ce geste symbolique est la concrétisation d'une forte présence des premiers habitants de l'île dans l'imaginaire de sa « nouvelle » population. En effet, bien que les Arawaks et les Caraïbes aient presque tous été décimés en quelques décennies, ils n'en ont pas moins laissé de nombreuses traces, dans la religion, la langue, la nourriture, dans les traits physiques des gens par suite d'unions peu répandues mais toutefois bien réelles.

⁵⁷ Émile Ollivier, *Mère-Solitude*, Paris, Albin Michel, 1983, 209 p.

⁵⁸ Jean-Louis Baghio'o, *Le flamboyant à fleurs bleues*, Paris, Éditions caribéennes, 1981, 232 p.

⁵⁹ Odile Gannier, *op. cit.*, p. 675.

⁶⁰ Les Taïnos et les Arawaks étaient des autochtones qui peuplaient plusieurs îles des Antilles et une partie du Venezuela et du Brésil avant l'arrivée des Européens. Ils auraient été au nombre de 8 millions sur l'île de Saint-Domingue. Pour plus de détails, voir l'article d'Oruno D. Lara intitulé « Arawaks et Karibs » dans l'*Encyclopædia Universalis*.

C'est cependant dans la réduction à l'esclavage par les Européens que les liens ont d'abord été créés, et ces rapprochements se sont consolidés dans la quête de liberté des esclaves marrons qui, dit-on, auraient acquis des Arawaks survivants réfugiés dans les montagnes la connaissance des secrets du pays, connaissance que seule l'occupation ancestrale du territoire pouvait normalement leur conférer. Il y aurait eu échange spirituel de la terre et des mythes, passés de la dernière génération d'un peuple mourant à la première d'un peuple arraché, en quête de genèse et qui voulait survivre.

Cette filiation sous forme de traces se retrouverait dans des pratiques concrètes comme la cuisine, mais aussi dans tout l'imaginaire des marrons. Ainsi l'antillanité se distingue-t-elle des autres nations créoles par la dimension d'une trace et de pratiques aux origines secrètes différentes de celles venues d'Afrique. C'est peut-être cette *relation* – non héréditaire, non programmée – qui donne le coup d'envoi aux échanges de toutes sortes qui deviendront, pour Glissant, la pierre angulaire de l'identité antillaise.

La version officielle des manuels d'histoire est ainsi couramment remise en question. Glissant présente d'ailleurs cette « conception univoque de l'Histoire » comme « l'une des conséquences les plus terrifiantes de la colonisation⁶¹ », et met sur son compte les guerres et les tyrannies du post-colonialisme. Pour lui, cette conception mène à l'ambiguïté dans la recherche d'identité chez les peuples qui refusent instinctivement l'Histoire imposée tout en l'acceptant officiellement par le biais de ses élites. La solution se trouve donc dans les histoires individuelles qui s'adaptent aux réalités plurielles.

Certaines sociétés des Amériques trouvent leur identité dans l'acceptation d'un métissage historique. C'est le cas du Mexique qui, bien qu'il ne fasse pas partie des Antilles, n'en illustre pas moins le processus de créolisation à l'œuvre : de la rencontre d'un peuple européen et d'une multitude de peuples autochtones liés par les familles linguistiques, le sang et la politique est née une troisième entité, le peuple mexicain moderne. Or, la genèse de ce métissage fait l'objet d'une mythologie abondante mêlant les anciens panthéons autochtones

⁶¹ Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 159.

et espagnols. Quelques personnages légendaires se démarquent particulièrement, et nul autant que la mère symbolique de ce peuple métis : la Malinche.

4.2 Traduction et transgression féminine : la Malinche

La Malinche est la jeune femme indigène qui servit d'interprète à Cortés au Mexique. Elle est non seulement l'une des toutes premières figures métisses de l'histoire et de la littérature du Nouveau Monde, mais aussi l'une des plus importantes, encore aujourd'hui. L'origine même du nom Malinche reste inconnue et pourrait venir du côté espagnol (déformation de Marina, son nom de baptême) comme du côté nahuatl (déformation de Malintzin).

Encore très présents aujourd'hui au Mexique, la Malinche et son nom représentent, de façon ambiguë, à la fois l'héroïne et la traîtresse, la femme qui s'est offerte et la femme violée, la vierge et la putain. Elle incarne à la fois l'hybridité raciale et nationale et la condition de la Femme dans la société mexicaine. Enfin, la Malinche est l'illustration parfaite du métis comme signe. Sans cesse réinterprétée, elle doit à son double statut d'être hybride et d'image féminine d'exercer une fascination qui dépasse aujourd'hui les frontières du Mexique.

4.2.1 La Malinche et l'histoire du Mexique

Si la Malinche n'est pas elle-même une véritable métisse, du moins au sens « racial » du terme, elle est généralement reconnue comme étant la mère du peuple mexicain. En réalité, c'est Don Martín, le fils qu'elle a eu de Cortés, qui sera le produit d'une union mixte, à la fois culturellement et « racialement », et qui recevra l'appellation de « premier Mexicain » pour illustrer, de façon d'ailleurs délibérément subjective et à des fins d'unification nationale, le caractère métissé de ce peuple.

Née autour de 1500, Doña Marina est elle-même originaire de la région de Veracruz, une province de l'empire aztèque, et a donc le nahuatl comme langue maternelle. Vendue par son peuple à un seigneur des nations mayas du Yucatán, dont elle apprend la langue, elle est

ensuite offerte à Cortés en 1519 en même temps que dix-neuf autres esclaves, de l'or et des étoffes⁶². Après l'inévitable baptême de ces « premières chrétiennes de la Nouvelle Espagne⁶³ », au cours duquel la jeune femme reçoit le nom chrétien de Marina, Cortés emmène le contingent dans son périple et c'est lors des contacts ultérieurs avec les Aztèques que débutera la carrière d'interprète de la Malinche.

4.2.1.1 La Malinche dans les textes historiques

L'ouvrage historique qui décrit la Malinche le plus en détail est l'immense chronique de Bernal Díaz del Castillo, qui accompagne Cortés dans ses déplacements dans tout le Nouveau Monde mexicain et en Amérique centrale. Aussi vaste et détaillée soit-elle, la chronique de Díaz del Castillo n'en possède pas moins de nombreux éléments de geste qui, ajoutés à son but premier – la réfutation de l'œuvre d'un historien rival –, forment la pierre angulaire d'une tradition mythique dont la Malinche deviendra la figure de proue.

L'objectivité de cet ouvrage est donc loin d'être démontrée : Díaz del Castillo la publie en effet plus de cinquante ans après les faits, en réaction à la publication d'une histoire de la Conquête par un autre auteur, Francisco López de Gómara. Ce prêtre espagnol engagé par Cortés en 1540 pour écrire sa biographie n'a jamais mis les pieds sur le nouveau continent. Dans son ouvrage publié en 1552, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Gómara ne parle que brièvement de doña Marina, et généralement en la citant directement, donc sans aucun contexte. Il n'est donc pas impossible qu'en réaction à ce traitement d'un personnage important de l'histoire, Díaz del Castillo ait enjolivé son récit d'un portrait plus ou moins véridique de Marina et de ses antécédents⁶⁴.

La réputation de l'ouvrage de López de Gómara est elle-même entachée : dans l'année qui suit sa publication, on y trouve un tel nombre d'erreurs, historiques et factuelles, que le dauphin Philippe d'Espagne interdit sa réimpression sous peine de lourde amende.

⁶² Gloria Arjona, *Mutaciones de la Malinche: Itinerarios de una leyenda en México y los Estados Unidos*, thèse de doctorat, University of Southern California, 2002, f. 9-10.

⁶³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1967, p. 55. Nous traduisons.

⁶⁴ Gloria Arjona, *op. cit.*, f. 15-19.

Il existe un autre ouvrage historique, mexicain celui-là, dans lequel on trouve des traces de la Malinche. Désigné sous le titre de *Codex de Florence*, il s'agit en fait d'une compilation de textes résultant d'entretiens du moine espagnol Bernardino de Sahagún avec des informateurs mexicains et rédigés en nahuatl avec, à certains endroits, une traduction en espagnol dans la marge de gauche. Cet ouvrage contient également un grand nombre d'illustrations où la Malinche figure en bonne place. Dans la figure 4.1, image tirée du *Codex de Florence*, la Malinche est la figure centrale, debout aux côtés de Cortés. À leur gauche sont les guerriers espagnols et mexicains alliés, et à leur droite les caciques et chefs de la région, avec lesquels parle Cortés. L'expression de doña Marina, qui rappelle un peu celle d'une Vierge donnant sa bénédiction, indique que son rôle est bienfaiteur.



Figure 4.1 Xaltelolco

Cortés écrit, dans sa première lettre à Charles Quint : « après Dieu, c'est à Doña Marina que nous devons la conquête de la Nouvelle Espagne⁶⁵ ». Pourtant, la plupart des historiens n'accordent pas tout à fait à la Malinche, comme le veut l'imaginaire populaire mexicain, la responsabilité de la conquête du Mexique et l'anéantissement d'une civilisation entière.

La participation de doña Marina est importante d'un point de vue stratégique. Elle transmet ainsi à Cortés de l'information, au sujet des peuples du continent, qu'il lui aurait été impossible d'obtenir autrement. Notamment, elle renseigne Cortés sur les divisions entre les nations qui constituent le royaume aztèque, qui donnent la possibilité aux Espagnols de s'allier à certaines d'entre elles pour mieux vaincre Moctezuma.

D'autres facteurs importants entrent néanmoins en jeu, semblables d'ailleurs à ceux des conquêtes des terres américaines par les Français et les Anglais, notamment la supériorité technologique militaire des Européens, les épidémies qui déciment les autochtones sans que les conquérants aient à lever le petit doigt et, dans le cas des Espagnols, l'obsession morbide de l'or, un incitatif exceptionnellement puissant.

4.2.1.2 La *langue* des Espagnols

Fait intéressant, Bernal Díaz del Castillo et ses contemporains utilisent le terme *lengua*, langue, pour désigner celui ou celle qui connaît la langue du peuple étranger et qui sert d'intermédiaire. Le mot est aujourd'hui désuet, mais il indique bien la dimension que prend pour les découvreurs le rôle d'interprète : à la fois organe et système, il concentre en sa personne la communication même. Sans lui, ils sont muets.

Doña Marina n'est pas la première interprète des Espagnols. Ceux-ci se servent d'abord de deux autochtones, surnommés Julián et Melchior, capturés sur place, auxquels ils tentent d'enseigner l'espagnol, sans grand succès. Gómara rapporte, dans une note qui semble empreinte de contrariété, que « Melchior était un homme grossier, car il était pêcheur, et il

⁶⁵ Doralicia Carmona, « Malinche », *Memoria política de México*, 2007, en ligne, <<http://memoriapoliticademexico.org/Biografias/MAL05.html>>, consulté le 2 septembre 2012.

semblait qu'il ne savait ni parler, ni répondre⁶⁶ ». Or, la sottise apparente du pauvre homme, que le chroniqueur associe à un manque de qualités nécessaires pour interpréter la stratégie militaire, vient avant tout du fait qu'il ne comprend pas ce qu'on lui demande, et qu'il ne parvient pas davantage à se faire comprendre!

Ensuite, Cortés a recours aux services de Gerónimo de Aguilar, un Espagnol échoué en 1511 sur la côte du Yucatan, capturé par les Mayas et récupéré huit ans plus tard par les Espagnols. Aguilar connaît donc bien la langue maya. Pendant la période où Marina ne connaît pas encore l'espagnol, la traduction se fera en deux étapes : de l'interlocuteur aztèque en nahuatl à Marina, qui traduit en maya à Aguilar, qui traduit à son tour en espagnol, et vice versa pour la réponse.

Il est certain que la Malinche servit de *lengua* aux Espagnols lors de la conquête du Mexique. Sans elle, les Espagnols auraient eu beaucoup plus de difficultés à prendre Mexico et à assujettir Moctezuma, faute notamment de connaissance du terrain. On ne peut cependant affirmer de bonne foi que la Malinche a trahi son peuple, formé d'une grande diversité de tribus et de nations qui guerroyaient sans cesse entre elles. C'est néanmoins l'image qui en subsiste pendant longtemps et encore aujourd'hui dans le discours populaire. Dans la fresque représentée à la figure 4.2, Cortés et la Malinche sont mis en scène par José Clemente Orozco comme les Adam et Ève de la genèse mexicaine, dans une étreinte qui évoque autant la protection que la domination. Ils foulent aux pieds le cadavre nu d'un Mexicain autochtone.

Par ailleurs, il semble que les Mayas appelaient aussi Cortés du nom de *Malinche* – probablement par rapprochement, sans doute. Ainsi Doña Marina et lui ne font-ils qu'un, sans doute puisque le conquistador n'est réellement pas doué de parole sans son associée.

⁶⁶ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, p. 102.



Figure 4.2 « Cortés y la Malinche », fresque de José Clemente Orozco, 1926.

4.2.1.3 Figures historiques et mythiques

Au cours des siècles suivant la Conquête, la fonction de la Malinche est récupérée selon le besoin socioculturel et politique du moment. Traîtresse un jour, médiatrice le lendemain, elle constitue un symbole important dans l'histoire plurielle du peuple mexicain.

De l'époque coloniale à aujourd'hui en passant par les périodes d'indépendance, de nationalisation, d'indigénisme et de retour aux sources, on superposera sur cette figure féminine tous les rôles et les mythes, de la Chingada (la grande prostituée de l'imaginaire populaire mexicain) à la Llorona (fantôme des légendes latino-américaines apparenté à la Dame blanche), de la Mère de la patrie à sa destructrice.

Plusieurs personnages historiques et mythiques sont ainsi associés à la Malinche au cours des siècles. Son rôle dans l'imaginaire populaire est d'abord plus ou moins calqué sur celui de la Vierge de Guadalupe, apparue à un paysan aztèque en 1531 et vénérée encore aujourd'hui comme la première sainte catholique du Mexique et la sainte patronne de la nation. Elle est qualifiée, elle aussi, de « mère de tous les Mexicains ». L'Église catholique voit d'abord d'un œil circonspect cette adoration populaire d'un personnage qui présente de remarquables similitudes avec la déesse aztèque Tonantzin – associée par certains chroniqueurs espagnols, notamment Bernardino de Sahagún, au personnage double d'Ève et du serpent – et, dans un premier temps, interdit aux fidèles de lui rendre culte⁶⁷.

La figure de la Malinche est alors proche de celle de la Vierge de Guadalupe, dans son avatar de déesse aztèque, dans la mesure où elles sont toutes deux associées à l'Ève mexicaine par qui l'homme a perdu le paradis terrestre précolombien. Pendant ce court moment de l'Histoire, ces deux personnages se confondent en une seule figure, celle de Tonantzin, personnage féminin complexe représentant, pour l'imaginaire chrétien des conquistadors, la transgression de l'autorité masculine et blanche.

Le syncrétisme est finalement accepté et, depuis lors, la Vierge de Guadalupe, cette figure féminine symbolisant à la fois la pureté, la chasteté et la maternité règne en souveraine sur la culture mexicaine. À partir du moment où elle est acceptée par l'Église, elle devient la figure opposée à celle de la Malinche, traîtresse et putain de Cortès.

À partir de la fin du XVI^e siècle, et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, Mexico est la proie d'épidémies de variole qui font des ravages dans la population. C'est sans doute au cours de cette époque que naît la légende de la Llorona. Dans certaines versions, la variole a emporté les enfants de cette femme; dans d'autres, c'est son mari qui est mort et, de chagrin, elle s'est noyée avec ses enfants. Depuis, la Llorona parcourt les chemins en gémissant. On interdit aux enfants de se promener seuls près de l'eau, au risque de se faire enlever par cette figure fantômatique, extrêmement populaire dans la mythologie et l'imaginaire collectif mexicains.

⁶⁷ Martin Blythe, *A Tale Of Two Women, Malinche as the Virgin of Guadalupe*, en ligne, <http://sexualfables.com/a_tale_of_two_women.php>, consulté le 2 août 2012.

La Malinche, morte dans des circonstances inconnues, est parfois confondue avec la Llorona; on sait toutefois qu'elle est morte jeune (autour de 1527, donc sans doute avant trente ans) et abandonnée par Cortés. En l'absence de faits, le mythe s'engouffre dans l'histoire : la légende dit parfois que c'est doña Marina qui erre ainsi à la recherche de ses enfants qu'elle aurait eu de Cortés – des filles qui seraient nées après Martín, le premier Mexicain, mais dont l'existence n'a jamais été prouvée – et qu'elle aurait noyées. De façon plus symbolique, on dit aussi qu'elle pleure du remords d'avoir vendu son peuple aux Espagnols.

C'est la caractéristique maternelle de la Malinche qui est ici soulignée. En l'associant à la Llorona, qui est la représentation négative de la maternité, le mythe commente son rôle de mère de la patrie. De plus, la légende de la Llorona, condamnée à errer pour l'éternité, trouve un écho dans la malédiction de la Malinche dont parlent les traditions folkloriques en mentionnant le déshonneur et la trahison qu'elle fait porter au peuple mexicain.

Enfin, plus près de nous, c'est Frida Kahlo qui s'identifie à la Malinche⁶⁸. Elle-même métisse et bilingue, à la fois victime de circonstances hors de son contrôle – la poliomyélite puis un terrible accident qui la rend invalide et stérile – et triomphante malgré ces circonstances, cette femme forte fait de la transgression un mode de vie.

Son mari Diego Rivera représente d'ailleurs sous ses traits, dans une de ses fresques sur la conquête du Mexique, la Malinche tenant dans ses bras un bébé aux yeux bleus, son fils Martín Cortés (voir la figure 4.3). Dans la partie droite, tout près du centre, on aperçoit la Malinche, coiffée comme Frida Kahlo dans la plupart de ses autoportraits, portant dans un baluchon son bébé métis qui regarde droit devant, vers l'avenir de la nation.

⁶⁸ *Ibid.*



Figure 4.3 Détail, « El Desembarco de los Españoles a Veracruz », fresque de Diego Rivera, 1950.

Malgré une apparence traditionnelle cultivée par son habillement folklorique mexicain, Kahlo mène une vie particulièrement non conventionnelle, de son métier à ses relations avec les hommes et les femmes. Kahlo se représente elle-même à plusieurs reprises avec des attributs de la Malinche dans ses autoportraits. Dans l'image que projette l'artiste, elle partage avec la Malinche une sexualité affichée et « masculine », c'est-à-dire aux antipodes de la modestie et de la pureté prescrites aux femmes mexicaines sur le modèle de la Vierge de Guadalupe.

Cette multiplicité de rôles et de symboles, et surtout le fait que son identité multiple repose beaucoup plus sur une interprétation populaire du personnage que sur une réalité

historique d'ailleurs incertaine, font de la Malinche une figure emblématique de la question métisse dans les Amériques, qui relève à la fois du tabou, de la trahison par l'éloignement du même et le rapprochement de l'autre, et du sacrifice qu'elle accomplit en intercédant auprès de l'un de « ses » peuples pour le bien de l'autre.

4.2.2 Interprétations de la Malinche

C'est sans doute dans ce double argument que réside la question de la trahison métisse. Ni vraiment *india*, ni espagnole, la Malinche est considérée d'une part comme traîtresse. Malgré son statut d'indigène « de race pure », son appartenance linguistique multiple et ses allégeances ambiguës font d'elle un être hybride, donc fourbe. En ce sens, c'est l'une des figures les plus représentatives de la *métisse culturelle*.

D'autre part, elle est également considérée comme la mère de la nation mexicaine, surtout dans la mesure où le métissage fait partie intégrante de la composition de ce peuple.

Encore très présent dans la culture mexicaine contemporaine, où il se superpose aux métissages linguistiques et culturels découlant de la considérable immigration mexicaine aux États-Unis, ainsi que dans les littératures internationales, le personnage de la Malinche est un signe dont les interprétations sont multiples. Le fait qu'elle soit femme accroît d'autant sa capacité d'interprétations : on projettera sur son personnage la figure de la vierge, de la victime, de la mère ou de la putain, selon l'angle sous lequel on l'appréhende.

4.2.2.1 La féminité de la Malinche

À la métisse et à l'interprète s'ajoute donc la femme, adultère de surcroît puisque Cortés ne l'épousera jamais. S'est-elle donnée volontairement au conquistador ou l'a-t-il violée? Cette question, dans un rappel de la pensée binaire explorée plus haut, semble revenir souvent lorsqu'il s'agit d'interpréter le personnage.

Pourtant, quelle que soit la réponse à cette question, la prémisse demeure : la Malinche a couché avec Cortés, la femme mexicaine, par sa faiblesse, s'est laissé souiller par le conquérant.

Ainsi, dans *Hijos de la Malinche*, chapitre de *El Laberinto de la soledad*, son ouvrage sur l'identité mexicaine, Octavio Paz assimile la nation mexicaine à la Malinche. Il les rapproche dans l'optique de leur viol commun par les Espagnols, mais aussi dans la « passivité abjecte » qu'elles démontrent dans l'offre de soi, caractéristique principale de La Chingada. Cette figure auto-destructrice, dont le nom en espagnol mexicain signifie littéralement « la femme baisée » (dans le sens sexuel aussi bien que métaphorique), constitue une « atroce incarnation de la condition féminine⁶⁹ ».

La Malinche est accusée de collusion avec l'ennemi et d'assimilation. Elle est aussi la source de l'ignominie de l'homme mexicain d'aujourd'hui. Fils symbolique d'une femme autochtone violée et d'un père blanc sanguinaire, descendant d'un bâtard métis, le Mexicain est d'emblée déshonoré et émasculé, aussi bien sexuellement que politiquement. La femme mexicaine, faible et impuissante, est condamnée à prouver continuellement sa pureté et à atteindre à un idéal impossible : celui de la Vierge de Guadalupe, à la fois pure, chaste et enceinte.

Paz situe en outre le Mexique et le Mexicain comme Autre par rapport à l'Européen, placé au centre du monde. Il considère par ailleurs que « la femme est un symbole vivant de l'étrangeté de l'univers et de son hétérogénéité radicale⁷⁰. » En assimilant le Mexique à la Malinche, il crée ainsi une double aliénation identitaire d'un peuple qu'il voit comme vaincu.

Cependant, la Malinche est tout sauf un personnage de victime. Si elle suscite une telle ambiguïté – mais jamais l'indifférence – c'est entre autres à cause de son hybridité, mais aussi en raison de la puissance qu'elle dégage. En considérant qu'elle a causé la perte du peuple mexicain, on l'investit d'un immense pouvoir – et c'est justement ce qui dérange. L'irritation qu'elle cause chez ses détracteurs se traduit donc par l'insulte la plus courante que l'on puisse faire à une femme : la traiter de putain.

⁶⁹ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 77-78. Nous traduisons.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 60.

4.2.2.2 Le mythe de la Malinche dans le Mexique contemporain

Aujourd'hui, la figure de la Malinche est encore très populaire au Mexique et chez les Mexicains vivant aux États-Unis. L'importante immigration qui se déroule de nos jours entre les deux territoires fait l'objet de nombreuses remises en question. De jeunes Américains d'origine mexicaine, de Mexicains américanisés ou de métis (chicanos) se qualifient eux-mêmes de fils de la Malinche (se réappropriant ainsi le titre de Paz), aussi bien du point de vue linguistique que culturel et même politique.

Cette hybridité est l'une des caractéristiques les plus frappantes de cette région des Amériques, et il est possible de constater l'influence de la Malinche dans certaines des manifestations de ce dynamisme culturel à la lecture de blogues⁷¹, de journaux⁷² et d'œuvres littéraires qui en sont issus, mais aussi en prenant connaissance de l'art pictural qui y est associé ainsi que de la musique⁷³ qui en provient.

4.2.2.3 La Malinche, figure historique internationale

Le personnage historique de la Malinche est également réinterprété, notamment par le biais de romans à saveur historique. Cette tendance dépasse les frontières du Mexique et doña Marina est devenue l'héroïne, au cours des dernières années, de plusieurs romans, d'auteurs aussi bien américains qu'européens, notamment : *Malinche's Conquest* d'Anna Lanyon (1999), *Aztec* de Colin Falconer (2002), *The Dark Virgin* d'Oakland Ross (2002), *Malinche* de Laura Esquivel (2006), *Moi, Marina la Malinche* de Kim Lefèvre (2007), *Goddess of Grass* d'Ed Morawski (2011) et même d'une pièce de théâtre, *La Malinche* de Carlos Morton (2005).

⁷¹ Voir les blogues de culture populaire, de politique et de littérature : moderndaymalinche.com (« not quite Mexican, not quite American, but somewhere in between »), tribumalinche.blogspot.ca (qui dénonce la corruption dans la politique mexicaine), malinche.info/blogspot.

⁷² *Hijos de la Malinche* est une revue en ligne (www.loshijosdelamalynche.com) qui aborde des questions culturelles et politiques mexicaines dans une perspective d'auto-questionnement social.

⁷³ Le thème de la Malinche revient fréquemment dans les chansons traditionnelles, souvent sous la forme d'une « malédiction » dans laquelle la Malinche, vue d'une perspective indigéniste, vend son peuple aux Blancs. Dans la musique contemporaine, toutefois, l'identité métisse du peuple mexicain est soulignée d'un point de vue positif. L'image de la Malinche est récupérée et revendiquée à des fins de fierté identitaire. De plus, certains artistes, comme Lila Downs (*La Malinche*), réhabilitent dans leurs chansons la femme que fut doña Marina en s'identifiant à elle.

Preuve de sa popularité grandissante, le personnage de doña Marina apparaît même dans des romans jeunesse et des bandes dessinées, comme *La sorcière et le conquistador* de Claudine Roland et Didier Grosjean (1991), *L'obscur pouvoir de La Malinche* de Francine Allard (2001) ou encore *Quetzalcoatl. 7, Le secret de la Malinche* de Jean-Yves Mitton (2008). Elle y est dépeinte tantôt sous les traits d'une victime, tantôt comme une femme cruelle assoiffée de vengeance. D'un auteur à l'autre, elle devient une Cendrillon, une sorcière, une politicienne ambitieuse ou une femme amoureuse.

Ainsi, la Malinche demeure, même en dehors du Mexique, un personnage extraordinairement ambigu dont le statut d'entre-deux éveille encore, six siècles plus tard, la curiosité et le désir d'interprétation. La transgression qu'elle représente, notamment par le métissage dont elle est l'origine, trouve un écho dans d'autres pratiques marginales présentes dans l'Histoire et dans l'imaginaire collectif des Amériques.

4.3 Pratiques clandestines dans l'Histoire des Amériques

Dans l'Histoire des Amériques, le métissage s'emboîte dans le cycle de la clandestinité pour devenir, lui aussi, cause de pratiques illicites. Le mode de constitution des sociétés américaines, la rencontre d'éléments culturels totalement différents⁷⁴ et la mise en présence de gens venus de partout pour des raisons aussi totalement différentes ont certainement suscité une abondance de pratiques clandestines.

La clandestinité est le caractère des pratiques illicites, faites sans autorisation, interdites notamment par la juridiction mais aussi par les normes sociales. La clandestinité rencontre donc la marginalité. En outre, ce qui est clandestin est par nature non officiel, non écrit puisqu'effectué en cachette et doit donc, autant que possible, ne pas laisser de traces.

L'une des incarnations les plus représentatives de ces pratiques est le personnage du coureur des bois, qui prendra femme et famille parmi les Amérindiens avec qui il fait affaire. D'autres, comme le marron, reposent sur le secret et la dissimulation; les traces de leur présence dans l'Histoire officielle sont d'autant plus difficiles à vérifier qu'elles doivent

⁷⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, op. cit., p. 13-14.

absolument demeurer dans l'ombre. Ces deux types de transgression sociale relèvent pour la première d'un mépris des conventions socioculturelles, pour la deuxième d'une violation des règles de propriété (de la perspective du propriétaire d'esclaves et de toute la société esclavagiste, le marronnage est un vol!) et, dans les deux cas, d'une pratique illicite du territoire et d'actions contraires à l'ordre établi.

4.3.1 Pratiques clandestines : le petit métissage, le petit marronnage

Les pratiques que nous explorons sont à la fois hors-la-loi et bien connues, autant par leurs contemporains que par ceux qui les ont analysées avec plus de recul. Elles sont répertoriées dans de nombreux récits et journaux de voyages, dans des biographies et des chroniques historiques, depuis le XVIII^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Parfois devenues des thèmes littéraires, elles sont aussi considérées comme un peu taboues, encore aujourd'hui, ce qui souligne la dichotomie entre le traitement idéologique et académique de ces phénomènes et des figures qui les illustrent, basé sur l'Histoire et la récupération symbolique, et la fonction mythique qu'elles assument dans l'imaginaire populaire.

Les Français ont beaucoup participé au métissage des Amériques. Depuis Pierre Le Moyne d'Iberville qui, pour reprendre les mots de Bernard Andrès, a d'abord inventé l'Amérique française pour ensuite l'incarner⁷⁵, et même depuis les premiers temps des colonies, explorateurs, coureurs des bois et propriétaires d'esclaves ont contribué à créer de nouvelles populations, selon des lois différentes de celles qui régissaient les colonies anglaises ou espagnoles.

Ces métissages relèvent au moins autant de la « petite histoire », ou *biographie collective* pour employer l'expression de Glissant, que de la grande. En effet, si ce phénomène des plus naturels, souvent mis hors-la-loi, a modelé le paysage culturel, économique et politique, il demeure en grande partie méconnu, escamoté dans les arbres

⁷⁵ Bernard Andrès, « D'Iberville et le mythe d'une Amérique française », dans Gérard Bouchard et Bernard Andrès, *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 208.

généalogiques, à moitié caché dans les récits et la culture populaire, « dans les interstices de l'Histoire⁷⁶ ».

L'*ensauvagement* des Blancs – Français, Anglais ou autres – a cours dans toute l'Histoire des Amériques, depuis l'intégration quasi systématique des voyageurs et coureurs des bois aux peuples autochtones avec lesquels ils traitent jusqu'à l'adoption par les Indiens de captifs blancs provenant de communautés établies, sans oublier les missionnaires qui s'installent au sein des nations indiennes, apprenant leur langue et adoptant leurs coutumes, pour les évangéliser.

Nous avons étudié au chapitre précédent la pratique du *passing*, ou Passé-Blanc. Il s'agit d'une des pratiques clandestines les plus connues en Amérique du Nord, une grave transgression aussi bien sociale que géographique assimilable à une forme de marronnage en miniature. Rappelons que selon cette pratique, certaines personnes de couleur qui sont suffisamment blanches pour franchir la fameuse ligne de couleur rompent ce faisant tout lien avec leur famille et leur entourage, commettant un acte considéré comme une haute trahison, et très sévèrement jugé même dans la littérature et l'imaginaire collectif modernes.

Plusieurs théoriciens considèrent cependant qu'il s'agit d'une tactique de résistance passive. Un peu comme le marronnage, le *passing* met en scène la fuite d'un individu d'une situation où il est contraint par des lois à un statut d'infériorité; sans être la propriété d'autrui, il est néanmoins aliéné dans son humanité par le seul fait de son appartenance à son groupe « racial ». Tout comme le marronnage, cette pratique peut être temporaire, ponctuelle ou encore définitive, donner lieu à une double vie familiale et géographique. Elle est courante dans tous les Etats-Unis, et de nombreuses familles aujourd'hui se rendent compte qu'elles ont dans leur arbre généalogique toute une branche de l'« autre côté » de la ligne.

La pratique clandestine la plus connue en ce qui concerne la période de l'esclavage est sans doute le marronnage. Les esclaves de la Louisiane et des Antilles s'y adonnent, sans doute comme les prisonniers partout dans le monde. Contrairement à ceux de Saint-

⁷⁶ Gilles Havard, « Virilité et 'ensauvagement' », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 27, 2008, p. 2.

Domingue, ceux des États-Unis trouvent l'appui des Indiens avec qui ils s'allient, parfois même jusqu'à former un peuple distinct comme les *Black Seminoles* de Floride.

Le petit marronnage, pratiqué d'ailleurs davantage par les esclaves nés au Nouveau-Monde, est une sorte de fugue, une absence de courte durée, parfois à répétition, de la part de l'esclave, qui rejoint une bien-aimée ou un parent ou prend le risque de goûter quelque temps à la liberté.

Le grand marronnage, par contre, favorisé par les esclaves bossales, ou africains, est une fuite définitive, qui peut se faire à plusieurs et qui a pour but de rejoindre une bande ou une communauté. Il est probable que le petit marronnage ait été beaucoup plus fréquent que le grand, et il s'est d'ailleurs étendu hors des limites de l'esclavage pour prendre, jusqu'à nos jours, une place dans la société comme pratique de l'indiscipline, autant géographique que sociale.

Bien que ces deux pratiques se rencontrent et se superposent sur plusieurs points, nous précisons que le marronnage n'est pas une forme de métissage. Le métissage y est présent, toutefois, dans la mesure où les groupes sociaux descendant aujourd'hui d'esclaves marrons, surtout aux États-Unis, sont presque systématiquement métissés avec les groupes autochtones du lieu. Cette perspective révèle une présence importante du *méso-Américain* dans la pratique du marronnage à titre de complice. Haïti, dont la création nationale est généralement considérée comme reposant sur la révolte d'importants groupes d'anciens marrons, a d'ailleurs gardé dans son nom la trace de ses premiers habitants, pourtant décimés dans les tout premiers temps de la colonie.

Tout comme le métissage, les pratiques clandestines de l'ensauvagement et du marronnage relèvent de cette hétérogénéité, marquée par « la diversité des éléments qui constituent la sémiosphère et par les différentes fonctions de ces derniers⁷⁷ », qui fait partie intégrante du tiers-espace propre à la créolisation.

⁷⁷ Youri Lotman, *op. cit.*, p. 13.

4.3.2 Le Blanc *ensauvagé*

Les Européens indianisés qui exercent, toujours dans un contexte officieux, un « petit métissage » – que nous définissons, sur le modèle du petit marronnage, comme un phénomène à l'échelle strictement individuelle et qui n'est pas nécessairement un métissage biologique mais plutôt un développement du caractère hybride de l'individu – sont des frontaliers qui se déclinent sous plusieurs avatars : missionnaires, coureurs des bois, « Indiens blancs ».

Dans la lignée de la « petite histoire », le « petit marronnage » et le « petit métissage » sont des phénomènes de petite envergure qui, pris sur un plan individuel, comptent très peu. Cependant, comme ils se produisent constamment au fil du temps et sur de nombreux territoires, ils exercent sans aucun doute une influence de taille sur l'Histoire, et en particulier, justement la portion de celle-ci qui échappe aux manuels.

4.3.2.1 Le coureur des bois français

Dans le Bas-Canada des XVII^e et XVIII^e siècles, le commerce des peaux de castor rapporte énormément. Un très grand nombre de coureurs des bois s'y lance malgré les restrictions et interdictions des gouvernements des colonies et de l'Église. Selon les preuves dispersées, il est probable que les Français occupant des postes de traite ou courant le pays à la recherche de peaux sont au nombre de 1 000 ou 1 500 à la fin du XVII^e siècle. Ces *voyageurs*⁷⁸, pour la plupart des gentilshommes de petite noblesse française en quête d'aventure et d'argent, laissent souvent des familles indiennes derrière eux lorsqu'ils reviennent en ville et contribuent au métissage de la population du Nord-Ouest canadien et américain.

Il existe par ailleurs une grande quantité de récits de voyages des XVII^e et XVIII^e siècles qui font état de la présence d'« Indiens blancs » parmi les tribus indiennes du Canada

⁷⁸ L'ancienne acception du terme voyageur désigne « le traiteur disposant d'un permis officiel délivré par les autorités coloniales, mais aussi, au XVIII^e siècle, le simple engagé placé au service d'un employeur, qui avirone durant la belle saison entre Montréal et l'un des comptoirs à fourrures des Grands Lacs » (*Ibid.*, p. 3). Il se distingue du coureur des bois, qui pratique ses activités commerciales sans autorisation officielle et qui est généralement recherché par les autorités, du moins en théorie.

jusqu'au sud de la Louisiane (région qui, à l'époque, va de l'embouchure du Mississippi jusqu'aux Grands Lacs). Gilles Havard cite à ce sujet Henri Joutel, historien membre de l'expédition de Cavelier de La Salle en 1684-1687 qui, dans son journal de voyage, fait mention de plusieurs de ces hommes rencontrés parmi les tribus du sud des futurs États-Unis :

Il sembloit qu'il y avoit dix ans qu'il estoit Sauvage : il estoit nud et nu-pieds; il avoit pour tout habit une meschante couverture, que les Sauvages du canton [...] font avec des plumes de coq d'Inde [...]. Mais ce que j'admiray surtout, c'estoit qu'il s'estoit fait piquer [tatouer] comme eux et marquer au visage [...]. Pour la religion, c'estoit, je crois, ce qui l'embarassoit le moins : cette vie libertine luy plaisoit assez.⁷⁹

D'un autre Français rencontré dans des circonstances semblables, il rapporte : « Il estoit nud, comme eux, et, ce qui me surprit davantage, c'est qu'il avoit presque oublié sa langue, et ne pouvoit pas dire deux mots de suite, ne faisant que baragouiner.⁸⁰ »

De fait, un certain nombre de Français et d'Européens, aventuriers, déserteurs, commerçants, captifs de guerre vendus ou adoptés et rescapés de diverses expéditions choisissent de vivre avec les tribus amérindiennes et embrassent leurs coutumes, leur habillement et leurs tatouages – et leurs femmes. On dit de ces Blancs qu'ils s'*ensauvagent*. Le véritable coureur des bois est en réalité un hors-la-loi, qui n'a pas de permis de traite des fourrures et dont les activités commerciales clandestines peuvent lui mériter le fouet, voire les galères – notamment sous Louis XIV – pourvu toutefois qu'on arrive à l'attraper. Pour Gilles Havard, cet être fuyant « [incarne] une marginalité qui révulse les élites administratives et religieuses, hantées par la peur du vagabondage, du libertinage, de l'indiscipline et de l'effritement du pouvoir⁸¹ ».

Le Blanc *ensauvagé* s'oppose au pionnier dans la mesure où, dans la dichotomie autochtones–Européens, il se range résolument parmi les premiers. Son appréhension du territoire, des éléments culturels et des relations est forcément influencée par les peuples

⁷⁹ Henri Joutel cité dans Gilles Havard, « Virilité et 'ensauvagement' », *op. cit.*, p. 57.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 59.

indigènes; et pourtant, elle ne peut qu'être teintée par sa culture européenne. Cet être véritablement hybride, volontairement marginal d'un point de vue européen, participe bien qu'à petite échelle au métissage, ethnique et culturel, des Amériques. La réception du coureur des bois par les sociétés indiennes est à la fois un condensé et un avant-goût de la transformation des Français en Néo-Américains.

Par ailleurs, il est souvent considéré péjorativement par les membres de sa « tribu » d'origine, soit les Français ou les Anglais. Les marques de l'« ensauvagement » constituent, pour les Européens, autant de signes de trahison : mœurs quotidiennes comme l'hygiène, l'habillement, la coiffure et l'épilation, maîtrise de la langue du peuple d'adoption et, surtout, cette forme de dégénérescence ultime, le tatouage. Ce dernier constitue sans doute le comble de la trahison dans la mesure où, en plus d'être permanent, il signale l'appartenance à l'Autre peuple puisqu'il s'agit d'un rite de passage. Il s'ajoute à d'autres pratiques courantes chez les Amérindiens pour manifester « le courage et la virilité des voyageurs dans la sphère masculinisée des expéditions de traite, où il était habituel d'exalter ses prouesses et d'imposer le respect à ses partenaires ou à ses concurrents⁸² ». Il est donc normal qu'il soit vu comme particulièrement suspect, voire menaçant, pour les tenants d'une identité française et catholique homogène.

Le geste par lequel le Blanc *ensauvagé* quitte sa société d'origine pour en rejoindre une autre perçue comme inférieure, ce geste qui peut être considéré comme une désertion, une fuite ou même un pied de nez se fait néanmoins l'écho des premières explorations et immigrations et remet en jeu le caractère à la fois provocateur et illicite d'une nouvelle américanité.

Ce phénomène n'est d'ailleurs pas uniquement propre aux Français; il est répandu dans les colonies d'Amérique du Nord.

⁸² *Ibid.*, p. 63.

4.3.2.2 Le Blanc indianisé anglo-américain

Il existe bien sûr, à l'époque des colonies anglaises, des Blancs qui vivent avec les Indiens. Le processus selon lequel ils se retrouvent parmi ces derniers est souvent différent de celui qui caractérise la présence des Français parmi les tribus huronnes, ou autres, dans les Amériques françaises : à cause de la répartition des peuples sur le territoire, d'une part, et du mode d'émigration de chacun, d'autre part, les Anglais sont plus souvent faits prisonniers, alors que dans l'ensemble, les Français s'y trouvent de leur plein gré.

Nous avons vu que, depuis le *Mayflower*, un grand nombre d'Anglais – puisqu'avant 1776 il est encore convenu de les appeler Anglais – sont venus s'établir par groupes familiaux et ont conservé des habitudes agricoles, sur lesquelles est basée l'économie de leurs colonies. La traite des fourrures, majoritairement pratiquée par les Canadiens français, suggère une mode de vie moins familial, plus nomade, qui s'harmonise bien à celui des Indiens. Il est bien évident que les colons de la Nouvelle-France fonctionnent également sur le mode agricole; cependant, les proportions entre les différents types d'activités commerciales sont très différentes.

Alors qu'au Nord des futurs États-Unis, les rapports des Anglais avec les tribus locales, toujours teintés de méfiance, dépassent rarement les alliances ponctuelles, il n'en est pas de même pour les colons anglais du Sud qui, continuellement aux prises avec les Espagnols, recrutent quant à eux des troupes parfois considérables chez les tribus locales.⁸³

Ils sont également différents en cela des Français, qui s'allient volontiers aux Indiens, au point même de devenir tactiquement dépendants de ces derniers face à l'armée britannique lors de la Guerre de Sept ans (1756-1763)⁸⁴. À cette époque, un siècle avant les Guerres indiennes, les enlèvements de colons par les Indiens sont monnaie courante, du fait des

⁸³ Voir à ce sujet Philippe Jacquin, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Payot, 1987.

⁸⁴ Notons que c'est à l'issue de cette guerre que prend fin l'immense empire colonial français et que prend forme l'hégémonie britannique qui durera jusqu'aux guerres d'indépendance; cette guerre a donc effectivement changé le paradigme colonial, dans les Amériques et à peu près partout ailleurs dans le monde.

alliances entre ces derniers et les Européens, et des batailles qui font rage dans le Nord des États-Unis. Il faut dire que les prisonniers de guerre ont pour les Indiens une valeur particulière : ils leur permettent d'accroître leur population par l'adoption, aussi bien d'adultes que d'enfants. Il est donc pratique courante, chez eux, que le vainqueur fasse prisonnier le peuple qu'il a vaincu plutôt que de chercher à l'exterminer.

Parmi les individus enlevés par les Indiens, plusieurs de ceux qui y ont survécu ont relaté leur expérience dans des récits de captivité ou de guerre. Il est intéressant de noter qu'il y figure plusieurs femmes.

Mary Rowlandson, prise en otage par les Narragansett en 1675 avec ses trois enfants, reste parmi eux pendant onze semaines avant d'être « rendue » contre une rançon. Elle publie quelques années plus tard le récit de cette mésaventure sous le titre *The Sovereignty and Goodness of God: Being a Narrative of the Captivity and Restoration of Mrs. Mary Rowlandson*, ouvrage republié plusieurs fois et considéré à l'époque comme un best-seller⁸⁵. Si ce type de texte représente la norme dans l'Histoire, il existe néanmoins un certain nombre de récits qui témoignent d'une autre réalité.

4.3.2.3 Mary Jemison, captive et traîtresse

Enlevée en 1755 (ou en 1758, selon la source), dans sa jeune adolescence, par des tribus de la nation iroquoise, Mary Jemison n'a pas elle-même écrit de récit; elle a cependant raconté son histoire, au cours d'une série d'interviews, à James E. Seaver qui a publié en 1823 le récit sous le titre *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*⁸⁶.

Contrairement à Mary Rowlandson et à beaucoup d'autres survivants d'enlèvements par des Indiens ayant publié des récits à ce sujet, Mary Jemison demeure pour de bon avec la tribu des Seneca, à laquelle elle a été vendue par ses ravisseurs. Elle fait sa vie auprès d'eux,

⁸⁵ Voir à ce sujet Kathryn Zabelle Derounian, « The Publication, Promotion, and Distribution of Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative in the Seventeenth Century », *Early American Literature*, vol. 23, n° 3, 1988, p. 239-261.

⁸⁶ James E. Seaver, *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison*, Syracuse (New York), Syracuse University Press, 1990, 166 p.

adoptant totalement leur mode de vie et épousant l'un après l'autre deux hommes de la tribu, avec qui elle a des enfants. Elle ira même jusqu'à se cacher lorsque les autorités coloniales envoient des émissaires rechercher les otages blancs dans les tribus indiennes. Elle prend au sein de la tribu un statut respectable. Notons qu'elle se « reconvertit » tout de même au christianisme en 1833, quelques mois avant sa mort.

Alors que le récit de captivité de Mary Rowlandson entre dans la catégorie des textes qui vendent au grand public la nécessité d'une guerre avec les Indiens en représentant ceux-ci comme des créatures maléfiques et primitives capables des pires exactions, l'ouvrage de Seaver montre au contraire un peuple intéressant dont les coutumes sont certes différentes de celles des Européens mais qui leur correspondent néanmoins : ils se marient, ont des enfants, préparent des repas, font la guerre, invoquent des dieux et pratiquent des rituels dans toutes sortes de circonstances. Il est bien évident qu'en lisant l'histoire véridique d'une Blanche, femme de surcroît, qui s'est plus ou moins délibérément alliée à ces peuples et qui a vécu parmi eux jusqu'à un âge avancé, on ne peut qu'en tirer la conclusion qu'il est possible de vivre avec eux, et ce malgré une préface d'avertissement de l'auteur rappelant à ses lecteurs la barbarie foncière des Indiens et les actes de terreur qu'ils n'ont cessé de perpétrer contre les bons Américains.

En outre, le fait que Jemison soit une femme remet en question l'idée que les hommes blancs ont l'exclusivité du métissage; que la femme qui donne naissance à des métis est nécessairement d'un statut social inférieur; et que les individus nés de ces unions morganatiques, souvent de femmes indiennes ou noires, ne sont pas obligatoirement des bâtards.

Le discours présenté dans *A Narrative of the Life of Mrs. Mary Jemison* met de l'avant l'impuissance de la jeune fille prise en otage, la victimisation de cette fille de colons irlandais, femme *civilisée*, face à ses geôliers primitifs; sans cette interprétation des événements, le tabou risque de devenir trop fort pour le grand public de l'époque.

Le récit mettrait alors en scène une femme en possession de ses moyens, capable de faire des choix et qui ne dépend pas, économiquement ni socialement, de l'homme blanc. On verrait en outre une femme irlandaise, blanche, ayant un contact sexuel consentant avec des

hommes d'une autre race, ce qui constitue une idée éminemment subversive dans le contexte des colonies, non seulement sur le plan du rôle de la femme dans la société, mais aussi dans la perspective des rapports entre les « races »⁸⁷. Tout comme la Malinche trois siècles auparavant, femme autochtone, bien sûr, mais qui a su assumer sa position auprès de son peuple étranger d'adoption, Mary Jemison deviendrait, sans le filtre de victimisation apposé sur le récit de sa vie, une traîtresse à son peuple.

L'histoire de Mary Jemison met en scène un type de personnage très présent dans l'Histoire des Amériques, à savoir le frontalier dont la souplesse culturelle représente la caractéristique première et qui personnifie le *petit métissage*. Ce personnage est également incarné par les voyageurs qui font la traite des fourrures. Venu d'ailleurs, il se rend compte rapidement que le meilleur moyen de survivre sur ce continent est de suivre les mœurs de ses habitants; il voit ces derniers comme des guides naturels dans un monde inconnu. Aux antipodes des valeurs coloniales européennes – nation, religion, pureté culturelle –, il privilégie le mélange, l'ajout des coutumes indigènes à la technologie européenne, le meilleur des deux mondes : l'hybridité bienfaisante.

Par ailleurs, soulignons que cette approche ne serait sans doute pas possible sans l'attitude des tribus indiennes qui, comme nous l'avons déjà vu, pratiquent une certaine ouverture par rapport aux éléments étrangers. « Diversity. Inclusion. Complexity. We are gradually returning to attitudes that predate the racially based, European-driven divisions of the late nineteenth century.⁸⁸ » Ces valeurs semblent d'ailleurs reprendre de la popularité, après une longue période de prédominance absolue des valeurs européennes et d'un rabaissement systématique de celles des peuples autochtones.

4.3.3 Le marron

Tout comme le Blanc *ensauvagé*, le Marron ou Nègre marron est un des protagonistes de la petite histoire des Amériques. Tout comme lui, il aborde un nouveau territoire avec des

⁸⁷ Voir à ce sujet l'ouvrage de June Namias étudiant plusieurs cas d'enlèvement de femmes par les Indiens aux États-Unis, dont celui de Mary Jemison : *White Captives: Gender and Ethnicity on the American Frontier*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993, 378 p.

⁸⁸ John Ralston Saul, *op. cit.*, p. 20.

moyens limités par son dépaysement géographique et symbolique; il doit prendre de nouveaux repères et redéfinir son identité dans un contexte où il est appelé à assumer un rôle totalement nouveau.

Les enjeux ne sont pas les mêmes, pourtant. Le marron doit effectuer un acte d'identification qui passe obligatoirement par une pratique du territoire confisqué, pratique semblable à l'errance, afin d'accomplir une réhumanisation et un rétablissement de son moi comme sujet – lui dont l'esclavagiste avait fait son objet absolu.

Dans *Texaco*, l'essence du marron est vociférée à plusieurs reprises devant une situation d'esclavage qui n'en finit pas : « une liberté s'arrache et ne doit pas s'offrir – ni se donner jamais.⁸⁹ »

4.3.3.1 Définition et historique du marronnage

Selon *Le Dictionnaire étymologique du français*, l'adjectif *marron* est un « terme usuel aux Antilles françaises au dix-septième siècle, où il désignait des animaux domestiques redevenus sauvages⁹⁰ ». Le terme, qui vient de l'espagnol *cimarrón*, signifiait sauvage ou fuyard mais originellement en référence à un animal, comme c'est souvent le cas des termes désignant des esclaves dans les colonies. Ainsi les cochons, les vaches, les moutons pouvaient-ils être marrons lorsqu'ils échappaient à la surveillance du maître et gagnaient les bois ou la montagne. Aujourd'hui, selon *Le nouveau petit Robert* (Robert et Rey-Debove), il désigne quelqu'un « qui s'est enfui pour vivre en liberté ».

Par ailleurs, selon le même ouvrage, le terme désigne de façon générale une personne « qui se livre à l'exercice illégal d'une profession ou à des pratiques illicites » et qui s'est, en somme, éloignée de la loi, des conventions, de la société ou de ce qui lui en tient lieu. On parle par exemple d'un avocat marron, ou encore d'un médecin marron quand il pratique des avortements illégaux.

⁸⁹ Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992, p. 112.

⁹⁰ Jacqueline Picoche (dir.), *Le Dictionnaire étymologique du français*, coll. « Usuels du Robert », Paris, Le Robert, 1979.

Notons aussi que *to maroon*, en anglais, signifie abandonner – par exemple, le geste des marins laissant un mutiné seul sur une île avec quelques munitions et une arme, ou encore le sort réservé à Robinson Crusoé sur son île. Le terme vient justement de *marron*.

En outre, le mot *marronnage* se rapproche phonétiquement de *maraudage*, dont il n'est d'ailleurs pas très loin sémantiquement. La pratique nommée « petit marronnage », notamment, comprend l'idée de maraudage dans la mesure où elle consiste en un ensemble de larcins, de petites fuites réalisées par de minces brèches, spatiales ou temporelles, de désobéissances discrètes et de subtiles séditions.

4.3.3.2 Histoire et marronnisme

Notons ici que le marronnage a ses *écoles*, comme tout thème historique controversé digne de ce nom. On peut même parler d'une grande différence entre le mythe et l'Histoire dans le cas du marron. Cette différence s'illustre dans un débat qui a explosé dans les années soixante-dix et qui, encore aujourd'hui, oppose l'École haïtienne à l'École française⁹¹.

La première affirme que les marrons ont effectué pendant des années un véritable travail de sape qui a fini par déstabiliser le régime; les marrons sont ainsi à l'origine de la Révolution haïtienne qui a mené à l'Indépendance du pays en 1804. Autrement dit, les pratiques de marronnage – résistance, rébellion, action dissidente sur les structures esclavagistes, le tout reposant sur un idéal de liberté – ont culminé dans l'insurrection. D'une certaine façon, la Révolution haïtienne aurait été la réussite concrète de l'action marronne, disons même la seule réussite tous territoires confondus, puisque de toutes les Antilles, et même des colonies espagnoles, anglaises et françaises des Amériques, c'est uniquement à Saint-Domingue que ce type d'insurrection a donné des résultats politiques permanents et des hauts-faits enfin dignes des manuels d'histoire. Cette école se fait taxer de *marronniste*, l'expression venant aussi, par extension, qualifier les discours à tendance glorificatrice de l'image du marron.

⁹¹ L'École haïtienne est représentée surtout par Jean Fouchard, dont l'ouvrage magistral, *Les Marrons de la liberté*, a été publié en 1972, ainsi que par Edner Brutus. L'École française est constituée d'historiens français, en particulier Yvan Debbasch, Gabriel Debien et André-Marcel d'Ans.

Selon la deuxième école – la française – le marronnage aurait été une pratique marginale et ponctuelle, une sorte d'exutoire pour les éléments les plus perturbateurs – tolérée et peut-être même souhaitée par le régime esclavagiste – et dont la Révolution était totalement indépendante; au contraire, la Révolution aurait été un fait du peuple des esclaves poussés à bout, les marrons s'étant dissociés de leur société et étant indifférents à la situation⁹². Notons que c'est à cette deuxième perspective qu'adhèrent la plupart des écrivains – martiniquais surtout, notamment Raphaël Confiant – qui se disent de la Créolité, et ce dans une perspective anti-césairienne⁹³.

Le désir de liberté

Certains spécialistes de la question, notamment Leslie Manigat⁹⁴ dans les années soixante-dix, et la Canadienne Carolyn F. Fick en 1990, ont tenté de réunir les deux écoles. Mais il n'en demeure pas moins que, pour beaucoup d'historiens haïtiens, le marronnage consiste souvent soit en une véritable guérilla, soit en un phénomène quasi aléatoire. Si la vérité historique se tient sans doute quelque part entre l'idéalisme des uns et le cynisme des autres, il est encore plus difficile de vérifier l'un des thèmes principaux du débat entre les deux écoles d'historiens : le désir de liberté du Marron. En effet, dans le recensement des causes du marronnage, les uns s'opposent aux autres sur cette question à première vue relativement évanescente.

Jean Fouchard, figure centrale de l'École haïtienne et l'un des plus ardents défenseurs de son clan, consacre justement une grande partie de son ouvrage *Les Marrons de la liberté* à ce principe. Il y fustige Yvon Debbasch, sociologue spécialisé dans l'étude des Antilles, qui conteste, « statistiquement parlant, que la volonté de liberté ait beaucoup compté comme cause de départ en marronnage⁹⁵ ». Le débat est intéressant dans la mesure où il pousse le

⁹² Richard D.E. Burton, *Le Roman marron. Études sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997, p. 28-35.

⁹³ Raphaël Confiant vitupère contre « le culte du héros haïtien dans l'élite de la gauche martiniquaise » (cité dans Burton, *op. cit.*, p. 34).

⁹⁴ Manigat fut brièvement président d'Haïti en 1988.

⁹⁵ Yvan Debbasch cité dans Jean Fouchard, *op. cit.*, p. 147.

lecteur à s'interroger sur les *autres* causes qui peuvent pousser un homme ou une femme à se lancer dans une entreprise aussi dangereuse et difficile que le marronnage, sur l'idée que « l'esclave empêtré dans ses chaînes, prisonnier d'un régime abrutissant aussi infernal, ait pu aspirer à cette montée et y soit parvenu par son courage et ses seuls efforts⁹⁶ ». Les historiens, sociologues et autres sceptiques à propos du goût de l'esclave pour la liberté citent tour à tour, depuis le XVII^e siècle, les mauvais traitements, la crainte du maître à la suite d'une erreur, la nostalgie, le dépaysement... Il est vraisemblable, en effet, que le désir de liberté seul ne soit pas le catalyseur d'un départ vers un avenir incertain, mais serve de base aux sentiments plus violents qui, eux, provoqueront ce départ. Il est également probable que les esclaves bien traités ont beaucoup moins tendance à marronner; cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne ressentent pas le désir de liberté.

Cependant, d'autres théoriciens affirment que l'esclave ne possède tout simplement pas, de par sa nature, un besoin particulier de liberté. Au XVIII^e siècle, le père du Tertre maintient que, même en Afrique, les Nègres se vendent au plus offrant pour se sortir de la misère; ainsi, ils seraient plus intéressés par le confort matériel que par l'idéal de liberté. Pourtant, même au siècle des Lumières, à une époque où il est généralement considéré, même par les humanistes, que le Blanc est supérieur aux autres « races », qui se confondent à des degrés plus ou moins grands avec le règne animal, on le leur concède : les Nègres « ny assez stupides, ny assez ignorans pour ne pas conoistre l'excellence du bien qu'ils ont perdu[et] quelque passion pourtant que la nature leur donne pour la liberté, aussi bien qu'au reste des hommes, [...] ce motif n'est pas le plus puissant qui les oblige à s'affranchir de la servitude par la fuite⁹⁷ » [*sic*].

Mais que, de nos jours, on remette en question le désir de liberté de tout un groupe d'êtres humains dont le corps appartient à leurs maîtres et dont l'humanité même est par conséquent déniée, cela semble plutôt extravagant. Il ne faut pas oublier les innombrables avortements subis volontairement par les esclaves enceintes, ni les taux de suicide élevés qui venaient s'ajouter au taux de mortalité invraisemblable sur les plantations où la plupart des

⁹⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁷ Jacques du Tertre cité dans Fouchard, *op. cit.*, p. 146.

décès survenaient à la suite des mauvais traitements et des tortures sanctionnés par le *Code noir*. Sans la grande activité de traite négrière, florissante jusqu'au XIX^e siècle, les colonies esclavagistes n'auraient d'ailleurs jamais survécu puisque la population esclave allait en décroissant. Dans ces conditions, il est difficile de s'imaginer qu'un être humain ne ressente pas ce désir de liberté.

Cette ligne de pensée comporte un autre argument consistant en un détournement de l'idée même de liberté. Par exemple, certains écrivains critiquent Fouchard pour avoir insisté sur le désir de liberté plutôt que sur le désir d'égalité. Or si l'idée de l'égalité est sans doute valable – l'injustice sociale devenant alors l'obstacle principal à surmonter – pourquoi serait-il nécessaire d'évacuer cette idée de liberté? Certes, l'esclave rêve sans doute de devenir l'égal du maître; le cas échéant, le désir de liberté passerait au second plan. Mais sans se lancer dans une étude approfondie sur les tenants philosophiques de la liberté, on peut tout de même se demander si la liberté ne comprend pas justement la possibilité de se soustraire aux mauvais traitements et à la peur constante, en disposant de son propre corps. La liberté abordée ici n'a rien à voir avec un questionnement toquevillien sur le libéralisme, mais bien avec l'affirmation pure et simple d'une liberté corporelle fondamentale.

4.3.3.3 Géographie marronne

Pour en revenir à l'aspect géographique, citons Édouard Glissant qui rappelle qu'« à cette fragmentation des dates, à ce discontinu de la biographie et du collectif ou de la communauté, à mon avis correspond l'expérience ponctuelle de la diversité des paysages⁹⁸ ».

Pour résumer la situation du Marron, rappelons que les Européens ont amené par bateaux entiers des cargaisons d'Africains sur le sol du Nouveau monde. Parmi les survivants du voyage, celui qui met effectivement le pied sur ce territoire inconnu doit souffrir d'une condition aiguë de *dépaysement*, dans le sens le plus littéral qui soit. Il est donc arraché à son

⁹⁸ Édouard Glissant cité dans Alexandre Leupin, « Retrouver dans le monde sa propre transformation. Entretien inédit avec Édouard Glissant : La finesse ou la ruse innocente et instinctive du poète », *Mondesfrancophones.com : Revue Mondiale des Francophonies*, août-décembre 2006, en ligne, <<http://mondesfrancophones.com/espaces/Creolisations/interviews/2-ab-la-finesse-ou-la-ruse-innocente-et-instinctive-du-p0e300te-bb/>>, consulté le 5 juin 2007.

pays et totalement désorienté. C'est ce personnage que Glissant appelle le *migrant nu* – amené par la force sur un continent nouveau, dépossédé de tout objet usuel, outil, symbole religieux et moyen de communication avec son lieu d'origine ou même avec ses compagnons d'infortune, puisque les négriers formaient des groupes en mêlant les ethnies le plus possible afin justement d'empêcher la communication.

Ce migrant arrive aussi – et c'est peut-être aussi important – sans la moindre conscience géographique de l'endroit où il est, sans rien qui lui permette de se situer mentalement, d'effectuer une relation. Dans l'histoire du peuplement des Amériques, Glissant oppose le migrant nu au migrant armé, par exemple celui qui débarque du *Mayflower*, et au migrant familial, comme celui qui arrive par *Ellis Island*, dont le but bien précis est de s'établir. Il décrit ainsi le paysage américain :

La première approche que j'ai eue de ce qu'on a pu appeler les Amériques, la première expérience que j'en ai faite, c'est à travers le paysage, avant même d'avoir conscience des drames humains collectifs ou privés qui se sont déroulés dans l'entour de ces paysages. Le pays américain m'a toujours paru – et je parle du pays *des Amériques* – très particulier par rapport à ce que j'ai pu connaître par exemple des paysages européens. [. . .] Le paysage européen m'a semblé être un ensemble très réglé, minuté, en relation avec une espèce de rythme des saisons. Chaque fois que je reviens dans les Amériques, [. . .] je suis frappé par l'ouverture de ce paysage. Je dis que c'est un paysage « irrué » – c'est un mot que j'ai fabriqué bien évidemment –, il y a dedans de l'irruption et de la ruade, de l'éruption aussi, peut-être beaucoup de réel et beaucoup d'irréel. [...] Dans ces sortes d'espaces, l'œil n'apprivoise pas les ruses et les finesses de la perspective; le regard porte d'un seul élan à l'à-plat vertical et à un entassement rugueux du réel.⁹⁹

Mornes, escarpements, espaces « irrués » : ce sont là les obstacles que les fugitifs ont à surmonter. Dans un paysage aussi difficile à embrasser de l'œil que leur histoire l'est à définir objectivement, les Marrons devront se placer par rapport à un espace inconnu, dont l'absence de repères physiques et géographiques correspond à la nouveauté historique que constitue leur situation, ainsi qu'à leur commune particularité dans le peuplement des Amériques.

⁹⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, op. cit., p. 11-12.

Territoires marrons

Une fois dépayés, c'est-à-dire catapultés dans un lieu qui n'est pas le leur et dont ils ne savent rien, les esclaves sont, dans un deuxième temps, confinés à un territoire qui, en plus d'être très restreint, ne leur appartient pas. Ils se voient refuser l'espace même qu'ils occupent, dépossédés de toute trace d'humanité, d'individualité, et donc de relation spatiale. C'est ainsi un rapport d'aliénation qu'ils entretiennent avec le territoire¹⁰⁰. En s'enfuyant, ils auront à conquérir une *terra incognita*, à se débrouiller pour trouver, sans repère aucun, un endroit où se cacher, et ce, bien souvent, dans l'obscurité et avec des chiens et des patrouilles armées à leurs trousses.

La façon d'être du Marron en son territoire varie d'ailleurs selon sa pratique du marronnage. La plupart des historiens font la distinction entre le petit et le grand marronnage – bien que certains s'opposent à cette distinction sous prétexte que tout marronnage est inquantifiable. Nous avons vu que dans le petit marronnage, pratiqué davantage par les esclaves créoles, c'est-à-dire nés au Nouveau-Monde, l'esclave connaît donc le territoire qu'il arpente et n'a pas à s'adapter mentalement à une nouvelle géographie. Dans le grand marronnage, favorisé par les esclaves bossales, ou africains, il se lance dans l'inconnu.

Notons en passant que l'École française et l'École haïtienne semblent avoir des statistiques fort différentes en la matière : selon la première, le petit marronnage est beaucoup plus significatif dans le développement de la culture créole et dans l'évolution historique, alors que, selon la deuxième, seul le grand marronnage compte réellement. Il est cependant assez probable que le petit marronnage est beaucoup plus fréquent que le grand et qu'il s'étend d'ailleurs hors des limites de l'esclavage pour prendre, jusqu'à nos jours, une place dans la société comme pratique de l'indiscipline, autant géographique (c'est-à-dire rappelant la transgression des frontières du marron) que sociale : le Marron peut s'apparenter à la figure de Robin des Bois, à celle d'Astérix le Gaulois ainsi qu'à celle du pirate (auquel il se joignait d'ailleurs souvent).

¹⁰⁰ Françoise Simasotchi-Bronès, *Le Roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 30-31.

Par ailleurs, n'oublions pas que le sort réservé aux Marrons repris est peu enviable; il s'organise autour de cette chasse à l'homme tout un ensemble de mesures punitives. On en retient bien sûr les supplices effroyables à double visée, châtement pour les uns et avertissement pour les autres – membres coupés, marques appliquées au fer rouge et d'autres encore qu'il n'est pas nécessaire d'explorer en détail – mais aussi la formation de troupes d'esclaves créoles qui ont pour ordre de rechercher les Marrons dans les endroits difficiles d'accès car ils connaissent mieux, disait-on, le territoire des mornes que les Blancs. Ainsi le fossé se creuse-t-il entre les deux types d'esclaves : d'un côté les bons, les loyaux, mieux traités et nourris, généralement associés à la maison, aux travaux domestiques – ils sont souvent mulâtres; de l'autre côté, les mauvais Nègres, les esclaves des champs traités plus durement que le bétail, et dont font généralement partie les Africains, ceux qui marronnent plus volontiers au début des colonies (soit environ jusqu'à la moitié du XVIII^e siècle). Cette façon de diviser pour régner n'empêchera pas malgré tout les Créoles de se joindre en nombre croissant aux bandes de marrons bien établies.

Ainsi, comment se présente le territoire du Marron? D'abord, il est pluriel. Car si l'image qui subsiste est celle de l'esclave fugitif caché dans les mornes, n'oublions pas, selon l'époque, celui qui s'enfuit en ville et se fond parmi les gens de couleur libres, celui qui embarque à destination d'une île voisine non colonisée, ou celui qui devient pirate ou encore soldat¹⁰¹.

Ensuite, ce territoire est malaisé. C'est une terre indésirable, difficile d'accès et incultivable, donc inoccupée par les colons, et par conséquent susceptible de fournir abris et cachettes – soit les mornes, pour les îles des Antilles ou du Pacifique; les marécages, comme en Louisiane ou en Floride; ou encore la jungle, comme en Guyane et en Amérique centrale.

¹⁰¹ Depuis la fin du XVII^e siècle, des esclaves des plantations des Carolines s'enfuyaient pour gagner la Floride, territoire espagnol où ils devenaient libres; les Espagnols leur fournissaient des armes et les envoyaient régulièrement attaquer les colonies anglaises voisines. Après 1763, date de cession de la Floride à l'Angleterre, les tribus amérindiennes de la région – Creeks et Seminoles – continuèrent à accueillir les marrons de Floride, de Louisiane et de Georgie. La tribu des Black Seminoles de Floride est née des mélanges entre ces Amérindiens et les marrons. Voir J. B. Bird, « Trail Narrative », *Rebellion : John Horse and the Black Seminoles, the First Black Rebels To Beat American Slavery*, 2005, en ligne, <<http://www.johnhorse.com/trail/00/index.htm>>, consulté le 21 juillet 2012.

Ce territoire est en outre investi d'une dimension verticale. Pour Glissant, la construction de l'espace dans la perspective de la plantation répond à une logique binaire de dominant/dominé : alors que les maîtres vivent sur les hauteurs, serviteurs et esclaves sont relégués aux bas-fonds, ces « fonds où on est fragile, en proie aux torrents de boue, aux cyclones, aux effondrements des tremblements de terre¹⁰² ». Or, lorsqu'il fuit la plantation, le Marron se dirige presque inévitablement vers la montagne – le morne. Concours de circonstances, peut-être dû au fait que la mer est trop dangereuse et incertaine; mais il n'en demeure pas moins que ce faisant, le Marron inverse le rapport physique et géographique qui le maintenait sous l'emprise du planteur. Il se sort du fossé, assez littéralement, dans un geste qui remettra complètement en question son rapport à l'espace et, de fait, à son statut d'inférieur. Entre l'esclave courbé dans les champs et le fugitif surveillant l'horizon, entre ce passage du bas au haut, de la stagnation horizontale à la fuite en avant dans les verticalités de l'inconnu, il est possible de discerner un mouvement semblable à un changement d'élément, un redressement longtemps attendu, une seconde naissance.

Le Marron n'est pas entièrement seul. Il recevra souvent, surtout au début de la colonisation, l'aide de l'Amérindien qui connaît bien le territoire : ce dernier se positionne du côté des Noirs esclaves parce qu'il a lui-même été réduit en esclavage, pillé, trahi, exterminé par les Blancs. Que ce soit dans les Antilles, en Amérique centrale ou dans le sud des États-Unis, les Marrons rejoignent les communautés autochtones qui survivent encore dans les parages des plantations et finissent souvent par se mêler à celles-ci, introduisant de cette façon la notion de métissage dans la pratique du marronnage. Certains groupes ethniques et culturels ont été ainsi formés de ces rencontres entre peuples autochtones et esclaves réfugiés, par exemple les Black Seminoles de Floride et les Garifuna de Belize et du Honduras. En accueillant le Noir en son sein, l'autochtone lui a permis de s'intégrer à une pratique préétablie de l'espace. En l'intégrant, il lui a montré le territoire à travers son propre regard. Dans le cas des Antilles, où les Indiens sont presque tous morts, massacrés ou emportés par des maladies européennes, le Nègre marron est devenu leur héritier géographique. Les Arawaks et les Caraïbes ont légué, non seulement leur faune et leur flore, mais aussi leur

¹⁰² Alexandre Leupin, *loc. cit.*

nourriture et leurs mots pour les désigner, ainsi que toute leur terre et leur propre rapport à celle-ci.

4.3.3.4 Identités marronnes

L'action marronne n'est pas nécessairement validée par une Révolution; elle ne s'est pas toujours déroulée comme à Saint-Domingue, où il y a toujours eu une intense activité de marronnage qui s'est développée de façon quasi institutionnelle, en véritable « nation marronne ». Certes, à la Jamaïque, les *Maroons* se constituent dès le XVII^e siècle en une véritable armée, comparable à celle de Saint-Domingue, qui livrera plusieurs guerres contre les Européens au moment où l'île, d'abord propriété des Espagnols, tombe aux mains de l'Angleterre. Les Britanniques font d'ailleurs alliance avec les *Maroons* jamaïcains pour se débarrasser des Espagnols et doivent bien, pour ce faire, reconnaître l'autonomie des communautés marronnes. C'est à la suite des insurrections de la Jamaïque que l'Angleterre vote, en 1833, la loi sur l'abolition de l'esclavage.

Mais au Suriname et en Guyane française, les descendants de Marrons, appelés Bushinengué ou Marrons Ndjuka, constituent 10% de la population. Vivant généralement de façon tribale dans la forêt amazonienne, ils sont reconnus, au même titre que les autochtones, comme un peuple natif et possèdent une langue et une culture distinctes de celles des autres groupes du pays. Restés très éloignés des voies de transport et de communication, ils vivaient encore, du moins jusqu'à tout récemment, selon un mode de vie très proche de celui de l'Afrique subsaharienne à l'époque où leurs ancêtres avaient été amenés au Nouveau-Monde. Leur réussite, en l'occurrence, a été de former une collectivité – libre et autonome – à part entière.

Quel que soit l'aboutissement des histoires particulières de ces peuples – les rebelles jamaïcains, par exemple, ont été déportés massivement en Nouvelle Écosse – l'important est de retenir la pratique culturelle que constitue le marronnage, ainsi que ses applications et son apport à la culture globale des Amériques.

Le marronnage apporte une « valeur ajoutée qui est l'imprévisibilité¹⁰³ », essentielle à l'avènement de la créolisation selon Glissant, comme nous l'avons vu précédemment. S'il est généralement accepté que les descendants des Marrons, particulièrement en Guyane, ont gardé certains traits culturels africains plus « intacts » que le reste de la population, et notamment les descendants des esclaves restés sur la plantation, il faut prendre garde à une certaine surenchère « marronniste ». Car il serait faux et sans doute illogique de maintenir, de concert avec un certain contingent extrémiste de l'École haïtienne, que les enclaves marronnes de la forêt équatoriale guyanaise sont restées purement africaines, ou même qu'elles l'ont jamais été.

Premièrement, il aurait fallu que la majorité de la population provienne d'une ethnie africaine unique pour préserver une quelconque pureté culturelle ou linguistique. Or, c'est loin d'être le cas puisque les Africains déportés aux Amériques étaient délibérément constitués en groupes ethniques et linguistiques hétérogènes et, ce, souvent depuis l'Afrique même¹⁰⁴. Ensuite, il faut tenir compte des Marrons créoles qui se joignaient à ces groupes et qui n'avaient pratiquement rien conservé de leurs parents ou grands-parents africains. Enfin, les études réalisées auprès des communautés surinamiennes et guyanaises de descendants de Marrons, surtout par Richard et Sally Price vers la fin des années soixante-dix, montrent bien que leurs langues sont dérivées de l'anglais et du portugais, malgré un apport important des langues africaines. Ces mêmes études rapportent des évidences au niveau de l'organisation sociale (basée sur la structure de la plantation plutôt que sur une organisation tribale) et de la production artistique qui infirment l'hypothèse d'une culture africaine préservée par l'isolement.

Ces communautés – Noirs de langue créole à base anglo-portugaise vivant dans la forêt amazonienne selon une organisation coloniale-sucrière et une expression artistique d'aspect africain subsaharien – offrent un témoignage de plus sur la pluralité des manifestations de la créolisation. Advenus « selon une logique combinatoire qui n'est que caribéenne¹⁰⁵ », ils

¹⁰³ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, op. cit., p. 17.

¹⁰⁴ Voir Jean Fouchard, op. cit., p. 39-57.

¹⁰⁵ Richard D. E. Burton, op. cit., p. 46.

montrent bien le tour surprenant et inattendu que peut prendre le choc de populations hétérogènes mises en contact dans un espace inconnu. Cette image est d'ailleurs une représentation tangible de l'hétérogénéité mise de l'avant par Lotman dans sa sémiotique culturelle, sans laquelle une sphère culturelle ne peut que stagner et mourir à petit feu.

L'image du Marron évoque généralement la rébellion, la fierté; on pense à un être farouche et indomptable, celui grâce auquel le peuple tout entier survit à son supplice interminable. On pense à Boukman, qui en 1791 a soulevé le peuple haïtien à partir d'une cérémonie vaudou; on pense à Mackandal l'empoisonneur de colons blancs, leader charismatique des bandes d'insurgés en Haïti et héros du roman d'Alejo Carpentier *Le Royaume de ce monde*. C'est un peu le justicier qui, à défaut de sauver son peuple, le venge par sa fuite, sa survie et sa persistance. À travers lui, c'est non seulement un espoir de liberté que vivent les esclaves, mais aussi la chance de pouvoir enfin connaître ce pays aux confins duquel ils sont emprisonnés.

Le mythe marron est également infusé du cri de ralliement « la liberté ou la mort! », attribué aux Marrons haïtiens dont l'attitude est renforcée par les récits et traditions de tous les pays créoles. Jean-Claude Castelain rapporte la légende créole suivante : en 1835, à l'île Maurice, une communauté de Marrons n'aurait pas hésité à se jeter tout entière du haut d'une falaise en voyant un groupe d'hommes blancs se diriger vers eux à travers la montagne, sans se douter que ces hommes venaient en fait les informer de l'abolition de l'esclavage¹⁰⁶.

Pourtant, dans la plupart des régions créoles, l'image du Marron mythique ne prédomine plus que dans les milieux intellectuels et de gauche. L'image du Marron semble plutôt négative dans l'imaginaire populaire :

Le Nègre marron est le seul vrai héros populaire des Antilles, dont les effroyables supplices qui marquaient sa capture donnent la mesure du courage et de la détermination. [...] Il est significatif que peu à peu les colons et l'autorité (aidés de l'Église) aient pu imposer à la population l'image du Nègre marron comme bandit

¹⁰⁶ Jean-Claude Castelain, « J.-M. G. Le Clézio : le chercheur d'îles créoles », conférence prononcée dans le cadre du cours « Le Clézio et la traversée des cultures », Université du Québec à Montréal, le 19 février 2007.

vulgaire, assassin seulement soucieux de ne pas travailler, jusqu'à en faire dans la représentation populaire le croque-mitaine scélérat dont on menace les enfants.¹⁰⁷

Dans l'imaginaire collectif créole, il semble que les termes *marron*, *nègre marron* soient devenus péjoratifs. Depuis que l'image du marron y est utilisée comme bonhomme sept heures ou comme croque-mitaine, le mot désigne souvent des vagabonds, des itinérants et même des *ababas* ou *bêbê* – ces termes créoles si imagés qui définissent les fous ou les idiots.

Comme pour le personnage de la Malinche, les figures de Blancs *ensauvagés* et de Nègres marrons sont envisagés avec ambiguïté dans l'imaginaire collectif. Les rôles dans lesquels ils se voient souvent cantonnés, ceux de victime impuissante ou de mercenaire inquiétant, correspondent à une vision millénaire de l'identité propre menacée par l'intrusion de l'Autre. L'hétérogénéité est une menace et celui qui en présente les caractéristiques devient suspect.

Les deux cas étudiés dans cette section représentent cependant un mécanisme représentatif de l'Histoire des Amériques. Les pratiques clandestines de l'hétérogénéité identitaire constituent l'une des dynamiques principales de cette Histoire qui, malgré la résistance des « démons de la pureté et de l'anti-métissage¹⁰⁸ » évoqués par Glissant, est placée sous le signe irréfutable de la créolisation.

4.4 Espace-tiers et créolisation : Texaco

Dans cette dernière étude de cas, nous présentons un exemple littéraire pour illustrer l'approche non-binaire des identités culturelles plurielles. Le roman de Chamoiseau, qui met en scène les théories exprimées dans *l'Éloge de la Créolité*, aborde cette problématique à la fois du point de vue de la langue et dans les thèmes dont il traite. Nous présenterons également sa traduction en anglais pour intégrer le problème des textes pluriglossiques en traduction.

¹⁰⁷ Édouard Glissant, *Le Discours antillais*, op. cit., p. 154.

¹⁰⁸ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, op. cit., p. 17.

Texaco, dans sa version originale, bouleverse l'unilinguisme identitaire en mettant en scène, en plus de ses protagonistes marginaux, une écriture et surtout un langage considérés comme appartenant à la marge. En effet, le métis antillais, ou plus généralement l'individu antillais, culturellement métis, se situe dans les marges sociolinguistiques et littéraires. La controverse qui a entouré sa publication fait ressortir le fait que les auteurs antillais ont parfois de la difficulté à se situer dans le débat qui fait toujours rage entre les institutions culturelles françaises et les idéologies antillaises, voire créoles.

Texaco est un roman qui a aussi sa place au centre de la sphère culturelle française. Preuve ultime : il est récompensé en 1992 du prix Goncourt, décerné au « meilleur ouvrage d'imagination en prose, paru dans l'année¹⁰⁹ », et sans contredit une reconnaissance institutionnelle – française et européenne – qui constitue un triomphe incontestable pour tout auteur de la francophonie. En plus de l'honneur qui échoit au lauréat, le prix lui garantit bien sûr une reconnaissance et des tirages incomparables. En Martinique, il prend aussitôt des proportions symboliques et idéologiques. Écrivains, journalistes et intellectuels partent en guerre. Les uns accusent Chamoiseau et ses confrères de la créolité de trahison, d'aliénation et d'élitisme d'une part et la France et Gallimard de récupération et de manœuvres basement commerciales d'autre part. Les autres exaltent dans des termes parfois dithyrambiques cette reconnaissance tardive et bien méritée d'un enfant de la Caraïbe par le reste du monde¹¹⁰.

En effet, le lectorat de *Texaco* n'est pas créole puisque le roman est écrit en français – un français malgré tout imbibé de langue, de pensée et de culture créoles, aux antipodes de l'exotisme doudou-bananier. Mais par le fait même, il est indéniable qu'il peut atteindre l'ensemble de la francophonie justement à cause de cette accessibilité. Il ne s'agit pas d'un texte en créole, mais bien d'une œuvre qui, au point de vue de la sémiotique culturelle, et justement du fait de sa récompense littéraire, constitue un apport pour la sphère française à laquelle elle appartient : elle dynamise la langue, revisite l'Histoire et suscite le débat.

¹⁰⁹ Définition du Prix Goncourt telle qu'elle figure sur le site www.academie-goncourt.fr.

¹¹⁰ Dominique Chancé, « *Texaco* de Patrick Chamoiseau, Prix Goncourt 1992 », dans Jean-Louis Cabanès (éd.), *Les Goncourt dans leur siècle*, Villeneuve d'Ascq (France), Presses universitaires du Septentrion, 2005, p. 373-383.

Chamoiseau explique d'ailleurs, dans un entretien avec sa traductrice, Rose Réjouis :

[...] insidieusement notre esprit est complètement dominé par les valeurs françaises, c'est-à-dire que spontanément lorsque j'écris, je suis français. Pour être Créole, pour être plus proche de ma vérité, je dois faire un effort de vigilance sur moi-même.¹¹¹

Il est donc évident que l'approche pluri-identitaire qu'adopte Chamoiseau dans ce roman, comme dans la plupart de ses œuvres d'ailleurs, exacerbe les passions. La nature de ce débat souligne à quel point il est difficile de se distancier d'une pensée binaire. L'importance que prennent l'Histoire, les langues et les identités au sein de *Texaco* touchent intimement et peuvent irriter.

Le mouvement de la Créolité, dont *Texaco* se fait en quelque sorte l'incarnation romanesque, donne un rôle prépondérant à l'Histoire. Chamoiseau reconnaît les courants identitaires qui ont précédé la Créolité et y fait de nombreuses allusions dans son récit. À part l'antillanité glissantienne, avec laquelle Chamoiseau et les autres auteurs de la Créolité entretiennent des rapports épistémologiques assez complexes, les mouvements identitaires du XX^e siècle constituent la base de leur réflexion sur l'identité créole.

4.4.1 Histoire et Créolité

Comme pour les littératures et les cultures de la Caraïbe, l'Histoire joue un rôle important dans les courants identitaires de la région qui préparent le terrain à la notion de créolisation et qui abordent la problématique des identités plurielles sous des angles très différents.

4.4.1.1 Mouvements identitaires du début du XX^e siècle : l'indigénisme, la Négritude et l'anthropophagie littéraire

La littérature indigéniste haïtienne, fondée en 1928 par Jean Price-Mars dans son œuvre magistrale *Ainsi parla l'oncle*, s'oppose au doudouisme. Il s'agit pour les écrivains haïtiens de se reprendre en main et d'exprimer leurs réalités, leurs identités et jusqu'à leurs langues. Des romans comme *Gouverneurs de la rosée* (1944) de Jacques Roumain chantent les

¹¹¹ Rose Réjouis, *loc. cit.*.

mérites du paysan haïtien, complètement libéré de toute influence européenne, bien implanté dans la terre des Caraïbes. L'artiste indigéniste s'assume ainsi en tant qu'habitant du sol américain, mais retourne à ses racines africaines pour en tirer une voix originale et créatrice, qui s'exprime notamment par l'oralité et l'art du conte, pratiques jamais oubliées mais toujours reléguées jusque-là à l'écart de la norme artistique. Contemporain de la Révolution haïtienne de 1946, ce mouvement ouvrira la voie à des auteurs engagés comme Jacques Stephen Alexis et René Depestre.

Par contraste, dans la littérature hispano-américaine, l'*indigenismo* explore la réalité des peuples autochtones. Différent aussi de l'*indianismo*, dont les œuvres ont plutôt tendance à idéaliser les Amérindiens « purs » de l'époque de la Conquista, l'*indigenismo* se répand dans les années vingt et trente en Amérique du Sud et au Mexique, à la suite du mouvement sociopolitique du même nom. Cependant, les liens sont indiscutablement présents entre les deux courants dans la Caraïbe et l'Amérique latine, en particulier en ce qui a trait à la revalorisation du paysan et de sa relation à la terre, où il est bien implanté et qu'il fait sienne malgré les obstacles que lui opposent l'Histoire et la société.

La Négritude s'oppose à l'indigénisme dans la mesure où elle repose sur la composante africaine des peuples qu'elle englobe. Fondé par Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas, ce mouvement littéraire, artistique et social né à Paris dans les années trente souligne la spécificité nègre des Antillais et réunit tous les Noirs du monde en un seul peuple. Il affirme la grandeur des civilisations nègres face au monde occidental, à l'Histoire colonialiste et réductrice. Il introduit aussi la dimension africaine dans l'identité des Antillais – à l'exclusion des autres identités – afin de récupérer une dignité volée par l'esclavage et, plus récemment, par des formes de représentation exotisantes et caricaturales. La culture africaine sous toutes ses expressions (art, littérature, histoire...) est revalorisée. En effet, la culture, selon Césaire, « c'est tout ce que les hommes ont imaginé pour façonner le monde,

pour s'accommoder du monde et pour le rendre digne de l'homme. C'est ça, la culture: c'est tout ce que l'homme a inventé pour rendre le monde vivable et la mort affrontable.¹¹² »

Tout comme l'indigénisme, la Négritude a eu pour objectif de redistribuer les forces déséquilibrées par l'infériorisation systématique, depuis le début de l'esclavage, de certains groupes par rapport à d'autres en revalorisant leur héritage culturel. En permettant aux cultures et civilisations noires d'Occident de s'intégrer à la symbolique universelle, la Négritude les a aussi révélées à elles-mêmes. Elle aura ainsi ouvert la voie aux interrogations menant notamment à la Créolité.

L'anthropophagie littéraire est différente des deux mouvements précédents par son origine géographique, le Brésil. Nous l'incluons toutefois parmi les mouvements identitaires antillais parce qu'elle propose une vision originale du phénomène de créolisation qui repose en grande partie sur l'élément culturel africain. En outre, l'anthropophagie littéraire fait écho à une métaphore courante en traductologie (abordée au chapitre de la métaphore), l'anthropophagie que nous qualifierions de sémiotique et qui nous semble particulièrement pertinente dans la gestion des identités plurielles.

Après l'indianisme du XIX^e siècle, variation sur le thème du bon sauvage, le Brésil voit naître le Modernisme, comme beaucoup de pays d'Amérique du Sud ayant obtenu l'indépendance politique au même moment. Ce mouvement rejette la domination du pays colonisateur (en l'occurrence, le Portugal) et ouvre la porte à toute une diversité d'influences culturelles, sociales et artistiques (notamment la France et l'Extrême-Orient). À partir de la révolution artistique, politique et culturelle de 1922, amorcée par une exposition controversée, le Modernisme engendrera le mouvement d'anthropophagie (ou *anthropophagisme*) littéraire.

¹¹² Patrice Louis, « Aimé Césaire : 'La culture, c'est tout ce que l'homme a inventé pour rendre le monde vivable et la mort affrontable' », *L'Express Culture*, rubrique « Écrivains Entretien », juin 2004, en ligne, <http://www.lexpress.fr/culture/livre/aime-cesaire-la-culture-c-est-tout-ce-que-l-homme-a-invente-pour-rendre-le-monde-vivable-et-la-mort-affrontable_809198.html>, consulté le 4 avril 2009.

Contemporain de la Négritude, et même antérieur à celle-ci, le mouvement anthropophagiste possède son *Manifesto Antropofago*¹¹³, publié en 1928, et même sa propre revue, *Anthropofagia*. Son incarnation romanesque, le *Macunaíma* de Mário de Andrade¹¹⁴, dépeint sous les traits d'un Indien noir l'idée qui sous-tend le mouvement, celle d'une « brésilianité » (*abrasileiramento*) qui se compare aisément à la Créolité. Car, tout comme cette dernière, l'anthropophagie signifie une absorption de tous les éléments constitutifs de la culture brésilienne – le portugais, le tupi, l'arawak, l'africain et tout le reste – et une véritable digestion qui donne lieu à la culture brésilienne. Tout comme l'antillanité mise de l'avant par Glissant et la sémiotique culturelle de Lotman, l'anthropophagie revendique une certaine hétérogénéité. Elles reposent toutes deux sur une violence inhérente, qui confère à la créolisation située à la base de la théorie de Glissant l'élément d'imprévisible qui en est l'indispensable étincelle et qui, du côté de l'anthropophagie, donne tout son élan au phénomène.

Le mouvement de l'anthropophagie passe obligatoirement par la destruction, ou la déconstruction, avant de s'épanouir en renouvellement, et ce dans le domaine de la langue comme dans les arts, la politique ainsi que l'identité raciale et culturelle. Ainsi, il y a tout de même une différence de taille entre les deux : l'anthropophagie concentre alors que la Créolisation diffracte. Et pourtant, elles permettent toutes deux la recherche d'une identité collective et jamais achevée.

4.4.1.2 La Créolité

La Créolité voit officiellement le jour en 1989 avec la publication de l'*Éloge de la Créolité*. Cet ouvrage de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant annonce le besoin d'un nouveau souffle dans le monde littéraire et culturel antillais et définit les tenants et aboutissants du nouveau courant. « Il ne s'agit point de décrire ces réalités sous le mode ethnographique, ni de pratiquer le recensement des pratiques créoles à la manière des

¹¹³ Oswald de Andrade, « Manifesto Antropofago », *Revista de Antropofagia*, vol I, n° 1, mai 1928.

¹¹⁴ Mário de Andrade, *Macounaïma ou Le héros sans aucun caractère*, trad. Jacques Thieriot, Paris, Flammarion, 1979, 246 p.

Régionalistes et des Indigénistes haïtiens, mais bien de montrer ce qui, au travers d'elles, témoigne à la fois de la Créolité et de l'humaine condition.¹¹⁵ » Ainsi, les fondateurs de la Créolité précisent bien l'ouverture de leur mouvement et l'universalité à laquelle prétend l'expression de leurs réalités. Cette ouverture, qui prend le contre-pied de la Négritude, notamment, quant à l'expression antillaise et créole, est basée sur la vision de Glissant.

La particularité de la Créolité, par rapport à l'antillanité qui la précède, est qu'elle englobe tous les peuples créoles du monde, et pas seulement ceux de la Caraïbe. Le fait créole devient ainsi une identité en soi, indépendamment de toute appartenance géographique spécifique. La Créolité prolonge ainsi la portée de la créolisation et de l'antillanité de Glissant. Celui-ci discerne déjà dans le phénomène des identités multiples propres à la Caraïbe un courant qui, s'opposant à la vision atavique de l'identité, s'étend peu à peu au monde entier pour rejoindre l'universel, notamment par la mise en contact d'éléments très éloignés.

Dans l'*Éloge*, la notion d'américanité sert avant tout d'opposition à celle de Créolité; elle la précède et cette dernière la parachève dans la mesure où elle implique le processus « de confrontation culturelle entre ces peuples au sein d'un même espace, aboutissant à la création d'une culture syncrétique dite créole¹¹⁶. »

L'*Éloge de la Créolité* part d'un principe : « La littérature antillaise n'existe pas encore. Nous sommes encore dans un état de pré littérature : celui d'une production écrite sans audience chez elle, méconnaissant l'interaction auteurs/lecteurs où s'élabore une littérature.¹¹⁷ » C'est d'ailleurs une conviction répandue chez les écrivains antillais qui écrivent en français. Selon Glissant, la littérature antillaise n'existe pas, puisqu'une littérature suppose une interaction entre auteurs et lecteurs. Cette opinion est partagée par d'autres écrivains, notamment Dany Laferrière.

¹¹⁵ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *op. cit.*, p. 41.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

C'est sans doute ce qui explique l'importance que donnent les auteurs de l'*Éloge* à l'enracinement de la Créolité dans l'oral. En perdant dans les remous de l'Histoire le contact avec leur oralité, qui était la base de leur culture, les peuples antillais et tout particulièrement ceux des Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe) ont aussi perdu le contact avec leur continuité culturelle au profit de leur identification à l'Europe. « Cette non-intégration de la tradition orale fut l'une des formes et l'une des dimensions de notre aliénation¹¹⁸. » C'est pourquoi la Créolité vise la réhabilitation de ces modes d'expression oraux, pour effectuer un retour sur soi qui permettra aux peuples qu'elle englobe de regagner leur vision intérieure.

4.4.1.3 Critique de Derek Walcott : accueil de l'œuvre en « terres créoles »

Chamoiseau l'a bien affirmé : « bien que j'écrive en français, je me sens plus proche d'un Saint-Lucien anglophone ou d'un Cubain hispanophone. Les affinités littéraires sont avant tout celle de l'imagination et de l'espace qu'on partage¹¹⁹. » L'accueil le plus triomphal qui lui ait été réservé et qui est également la critique la plus personnelle de toutes provient justement d'un presque compatriote, du moins d'un co-antillais, co-écrivain et co-décoré – du prix Nobel – : Derek Walcott.

Il est indéniable que la traduction du roman antillais suit une trajectoire calquée davantage sur les anciens rapports sociopolitiques de colonisation que sur les liens de fraternité antillaise ou créole prônés et entretenus par Édouard Glissant et plusieurs autres écrivains des Caraïbes anglophones et hispanophones. Néanmoins, Walcott voudrait glisser ce livre « comme si c'était un legs perdu, entre les mains de tous les Antillais, même de ceux qui ne savent pas lire [et leur dire] 'il faut que vous lisiez ce livre, il est à vous, il est pour vous! Il est advenu pour vous racheter tous'¹²⁰! »

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁹ « Chamoiseau ou portrait de l'artiste en militant de la créolisation », *rfi culture*, mai 2005, en ligne, <http://www.rfi.fr/culturefr/articles/112/article_80618.asp>, consulté le 23 mai 2009.

¹²⁰ Derek Walcott, « Lettre à Chamoiseau », dans *Café Martinique*, trad. Béatrice Dunner, trad. par Béatrice Dunner, Monaco, Éd. du Rocher, 2004, p. 116.

C'est plutôt Walcott qui rachète Chamoiseau, lui donnant en quelque sorte sa bénédiction et l'assurant, au nom de tous les peuples créoles, que ses écrits ne sont pas que marchandise d'exportation.

4.4.2 *Texaco* en contexte

D'abord travailleur social en France métropolitaine, puis en Martinique, Patrick Chamoiseau s'intéresse aux formes culturelles menacées de la Martinique et de Fort-de-France, notamment les conteurs, qui constituent souvent le point de départ de ses ouvrages. Ses romans touchent à l'identité martiniquaise et racontent des récits des laissés pour compte en marge de la société. Les idées de Chamoiseau relatives à la Créolité, à ce mouvement littéraire, culturel et politique, se retrouvent toujours incarnées dans ses romans.

Le roman met en scène Marie-Sophie Laborieux et avant elle son père, Esternome, depuis la période de l'esclavage jusqu'à la fin des années 1980, ainsi qu'un grand nombre de personnages issus de tous les replis de la société martiniquaise, antillaise et mondiale. On y retrouve des figures et des événements historiques bien réels, comme la destruction de Saint-Pierre par l'éruption de la montagne Pelée, et d'autres qui le sont moins. En retraçant les pas et les étapes de la vie de Marie-Sophie Laborieux et de ses prédécesseurs, c'est tout le peuple martiniquais et, par extension, antillais et créole que raconte Chamoiseau.

Comme dans la plupart des œuvres d'auteurs antillais, l'Histoire est très présente dans *Texaco*, tant dans les grandes circonstances historiques que dans les histoires individuelles; aux événements s'ajoutent les figures historiques, politiques et littéraires. On notera dans *Texaco*, outre Aimé Césaire qui y figure en bonne place, un hommage à Jacques Stephen Alexis qui revient dans *Mère-Solitude*. Mais on pourrait même aller plus loin en remarquant qu'il y a toujours un personnage érudit dans les romans créoles. *Texaco* a son Ti-Cirique, intellectuel haïtien déchu au moyen duquel Chamoiseau introduit nombre de citations, mais aussi sa Marie-Sophie Laborieux, qui introduit dans le récit Montaigne, *Alice au pays des*

merveilles, les *Fables* de La Fontaine et Rabelais, qui « me rappelle les phrases étranges de mon cher Esternome pris entre son envie de bien parler français et son créole des mornes¹²¹ ».

Ainsi, la citation littéraire intervient autant au niveau de l'intertextualité que du jeu de narration et peut avoir sur le lecteur un effet d'ancrage en lui permettant de reprendre pied dans un univers connu après quelques détours discursifs et merveilleux, ou au contraire un effet de labyrinthe lorsqu'il se perd dans la bibliothèque de l'auteur. Notons que ce dernier aspect est particulièrement actif dans *Texaco*, dont le texte grouille de noms qui peuvent n'apparaître qu'une seule fois et qui n'évoquent rien pour la plupart des lecteurs non martiniquais – ou non historiens. Une simple recherche de certains noms disséminés dans la narration peut mener à des découvertes inouïes et à une meilleure compréhension de l'œuvre, bien qu'elle ait tendance à en prolonger considérablement la lecture.

4.4.3 La langue dans *Texaco*

Texaco témoigne de l'invention, par Chamoiseau, d'un langage hybride composé de couches superposées d'oralité, de créole, de patois variés et d'une bonne dose de repères historiques, truffé de discours identitaire, saupoudré de références culturelles et littéraires, le tout enrobé d'un moelleux et solide récit d'un français succulent. C'est un style auquel le lecteur, particulièrement non-créolophone, doit réellement s'attaquer pour en goûter les subtilités. Il y reste d'ailleurs toujours de ces zones indigestes, que Chamoiseau qualifie d'intraduisibles.

Ce qui caractérise la marge, c'est son dynamisme, sa créativité, ce dont Chamoiseau fait justement preuve dans son écriture. Non content d'accumuler les langages, il en crée. Chamoiseau a recours à une abondance de stratagèmes pour mettre son roman à l'épreuve de la traduction. Plutôt que de bénéficier d'une lecture homogène et sans heurt, le lecteur se voit invité au décodage d'une langue qui le bouscule et dont l'hétérogénéité renvoie au droit à l'opacité déjà revendiqué par Édouard Glissant dans le *Discours antillais*. Cette hétérogénéité englobe à la fois les jeux entre les registres de langage (*hétérologie*), les louvoiements entre l'écriture, l'oralité et l'*oraliture*, ce style multidimensionnel qui évoque le récit oral et reste la

¹²¹ Patrick Chamoiseau, *Texaco*, *op. cit.*, p. 288-289.

meilleure façon d'initier un dialogue avec le lecteur semblable à l'interactivité du conteur avec son public¹²². Le roman est truffé de diglossie ou même de pluriglossie. À certaines expressions tirées de français régionaux, du verlan, des archaïsmes, des anglicismes typiquement français, se mêlent plusieurs langues de bois où l'on décèle çà et là une allusion au discours politique, une tournure typique des fonctionnaires français, une bribe de propagande publicitaire, une phrase de manuel d'histoire, sans oublier l'invention et la création lexicale dont il use à l'envi.

Bien entendu, le jeu linguistique le plus présent dans le roman est la créolisation du français, par mots, par expressions mais surtout dans la construction et la vision. La langue qui s'y parle est un français que le lecteur, surtout non créolophone, n'est pas toujours sûr de comprendre. En réalité, le jeu qui semble de prime abord être une créolisation du français, ou encore une « oralisation » de l'écrit, est un exercice de virtuosité par lequel l'auteur donne des airs d'oralité créole aux récits¹²³ en organisant un faste verbal qui donne au lecteur une impression à la fois d'exotisme, de cryptographie mais aussi d'un aspect familier qui provient de toutes les références à la littérature française classique. Selon Chamoiseau,

[la créolisation du langage est] syntactique, elle est dans l'organisation du paragraphe, elle est dans la construction de l'histoire, elle est dans le choix de la vision qui est donnée, elle est par une infinité de choses, mais la partie émergée de l'iceberg – qui concerne les mots, les mots créoles, les littéralités créoles – est mon petit amusement à moi mais qui n'est pas déterminant¹²⁴.

Le style de *Texaco* est donc une véritable extension de ses thèmes, soigneusement élaborée de façon à créer un voisinage linguistique hétérogène mais complémentaire qui correspond à la vision qu'a l'auteur des sphères culturelles en contact dans la créolité. La pluriglossie prend ainsi une vie propre et « peut donc être interprétée comme une sublimation esthétique du métissage [...] désigné comme *créolisation*. Patrick Chamoiseau, en inaugurant

¹²² Voir à ce sujet Virginie Turcotte, *Lire l'altérité culturelle dans les textes antillais*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Centre de recherche Figura sur le texte et l'imaginaire, coll. « Mnémosyne », 2010, 186 p.

¹²³ Lévesque, Katia, *op. cit.*, p. 98.

¹²⁴ Rose Réjouis, *loc. cit.*

une poétique de l'interlecte français / créole, a donc tracé les contours d'une nouvelle écriture qui situe le métissage dans l'implicite¹²⁵ ».

L'écriture est l'un des principaux éléments de l'esthétique de la créolisation mise de l'avant par Chamoiseau. Ce dernier emploie également, au fil de sa narration, des métaphores et des allégories significatives évoquant la marge ainsi que la porosité des frontières et des identités.

4.4.4 Esthétique de la créolisation dans *Texaco*

Chamoiseau emploie des images, comme la mangrove, pour exprimer des caractéristiques propres à la Créolité et que nous retrouvons dans la notion de créolisation. Au-delà du seul style d'écriture, il se sert également d'une esthétique baroque, composée d'ensembles d'images, pour évoquer visuellement et sémantiquement certaines des particularités de l'univers, réel et idéologique, qu'il présente.

4.4.4.1 La mangrove

Le rhizome, notion de Deleuze et Guattari essentielle à la vision de Glissant, fait de nombreuses apparitions dans le roman, par le biais des racines des palétuviers qui forment la mangrove omniprésente dans le paysage de *Texaco*.

Les rencontres d'éléments contraires et les entre-deux qui en résultent évoquent l'image de cet ensemble d'arbres, d'arbustes et d'herbes qui pousse dans des endroits stratégiques, protégés, toujours entre eau et terre, entre eau douce et eau salée, influencé par les courants marins. La mangrove où poussent les cases de Texaco-du-bas dans le roman de Chamoiseau a ceci de spécifique qu'elle est réellement une frontière entre la mer et la forêt, l'élément liquide et le solide. C'est un des milieux les plus productifs de la nature, et elle alimente tout le milieu côtier en matière organique. En outre, c'est une zone de transition qui protège la côte des tempêtes. Bref, c'est une allégorie idéale de la marge où se brassent tant d'idées. Et comme les idées de la marge dans la sémiosphère, la mangrove emprisonne les alluvions et se solidifie peu à peu avec le temps. Elle accomplit une sédimentation, comparable à celle

¹²⁵ Chantal Claverie, *loc. cit.*, p. 91.

accomplie par la créolisation. Chamoiseau ajoute en outre à cette image l'idée d'un « liquide amniotique », qui est le fait créole, où baignent la multiplicité de communautés qui composent un imaginaire commun tout en demeurant chacune une entité à part entière.

Texaco est donc une mangrove urbaine, c'est-à-dire un quartier qui n'est ni en ville, ni à la campagne. Mais comme la mangrove, il a besoin des deux milieux pour survivre.

Je compris soudain que Texaco n'était pas ce que les Occidentaux appellent un bidonville, mais une mangrove, une mangrove urbaine. La mangrove semble de prime abord hostile aux existences. Il est difficile d'admettre que, dans ses angoisses de racines, d'ombres moussues, d'eaux voilées, la mangrove puisse être un tel berceau de vie pour les crabes, les poissons, les langoustes, l'écosystème marin. Elle ne semble appartenir ni à la terre, ni à la mer un peu comme Texaco n'est ni de la ville ni de la campagne. Pourtant, la ville se renforce en puisant dans la mangrove urbaine de Texaco, comme dans celle des autres quartiers, exactement comme la mer se repeuple par cette langue vitale qui la relie aux chimies des mangroves. Les mangroves ont besoin de la caresse régulière des vagues; Texaco a besoin pour son plein essor et sa fonction de renaissance, que la ville le caresse, c'est-à-dire : le considère.¹²⁶

Le rhizome, élément constituant de la mangrove, s'applique particulièrement bien à la Créolité puisque cette sorte de racine, qui pousse souvent au-dessus de l'eau, est à la fois poreuse et protectrice. La mangrove est par nature un mélange, et la survie de cet écosystème dépend de l'hétéroclite, qui forme cependant une unité cohérente. La configuration du rhizome est parfaitement conforme à la vision de la Créolité de Chamoiseau, Bernabé et Confiant dans la mesure où sa forme horizontale s'oppose à la verticalité habituelle de la hiérarchie culturelle.

En outre, chaque portion du rhizome peut croître individuellement, alors que la forme de racine propre aux organisations plus traditionnelles ne permet une croissance qu'à partir de la base. Enfin, le rhizome évoque la multiplicité des identités et des pensées simultanées par opposition aux choix binaires offerts par la racine unique et qui dominant souvent dans le monde occidental moderne.

¹²⁶ Chamoiseau, *Texaco*, *op. cit.*, p. 289.

4.4.4.2 L'esthétique baroque

Dans la littérature antillaise de langue française, tout comme dans la littérature latino-américaine d'ailleurs, les auteurs et les critiques s'entendent pour dire que le style du roman contemporain relève notamment d'une esthétique baroque.

Par baroque, on entend avant tout anti-classique et novatrice, tant dans les thèmes abordés que dans une langue réellement inventée par chaque écrivain, langue qui n'est ni orale ni vraiment écrite, ni du français ni du créole, enfin, langue d'entre-deux qui se réinvente continuellement et arrache le lecteur à sa zone de confort. La créolisation est une manifestation du baroque dans la mesure où elle s'oppose au classicisme, c'est-à-dire, selon Glissant, un ensemble de normes se voulant universelles.

Selon plusieurs auteurs de la Caraïbe, comme Alejo Carpentier et Émile Ollivier, le baroque n'est pas que l'expression d'un imaginaire, mais « s'inscrit dans la réalité même de nos vies, quadrille le sol et le sous-sol de notre quotidienneté¹²⁷ ». Ollivier, comme bon nombre d'autres écrivains antillais, créerait ainsi un imaginaire basé sur sa propre réalité : « J'ai gardé des images d'Haïti [qui] me montrent que le baroque éclate de partout.¹²⁸ »

Chez les romanciers de la Créolité, le style personnel de chacun n'en recèle pas moins des thèmes communs récurrents, non seulement dans les figures de style mais aussi dans la constitution même des récits. Christiane Ndiaye résume le lien entre la Créolité et le caractère baroque généralement présent dans l'écriture :

il est généralement admis que l'esthétique baroque relève d'une logique de l'excès, du surplus, de l'extravagance, de l'imagination qui s'emporte et se complaît dans la prolifération et l'accumulation de l'hétérogène. Par ailleurs, le baroque est réputé exprimer un goût pour les métamorphoses et pour le simulacre, l'artifice, la mise en scène du spectacle ou la représentation des représentations. Dans sa « générosité » accumulative, il se plaît également dans la coexistence des registres que d'autres

¹²⁷ Émile Ollivier cité dans Christiane Ndiaye, « Ollivier : le baroque au féminin. Vers une nouvelle esthétique du roman haïtien », *Études littéraires*, vol. 34, n° 3, été 2002, p. 61.

¹²⁸ *Ibid.*

logiques préfèrent étanches : le sacré et le profane, l'animé et l'inanimé, le réalisme et le fantastique, etc.¹²⁹

Cette esthétique est proche de celle de la Créolité dans la mesure où elle laisse libre cours au passage entre l'oral et l'écrit. Cette propension à la mise en scène à plusieurs degrés est idéale pour placer le personnage du conteur et celui, cher à Chamoiseau, de scripteur ou « marqueur de paroles »; elle permet les interactions entre ces personnages et avec le lecteur. En outre, l'accumulation que permet le baroque est aussi celle du métissage et de la porosité, plus multiple encore que les dualités mentionnées par Ndiaye : les religions multiples se mêlent aux superstitions et à une réalité souvent dure, le français et le créole s'agglomèrent, la musique fuse de partout dans les discours politiques et historiques, et ainsi de suite.

La langue peut prendre un côté baroque, cher à Chamoiseau : « De Rabelais : t'installer en toute langue comme un dévot profane qui mène bacchanale; ne craindre ni l'artifice ni l'énorme, joue la fable en niant la fable, risque-toi aux impossibles venus des quatre vents – et, le temps haussé, n'oublie pas de vivre mené selon ton cœur.¹³⁰ »

La liberté que prend Chamoiseau avec la création lexicale n'est qu'un des éléments qui rappelle l'oralité; cette dernière se manifeste également dans le détour stylistique employé par l'auteur.

4.4.4.3 Le détour stylistique

On retrouve dans l'*oraliture* de Chamoiseau l'emploi de la répétition ainsi que du Détour – mot de Glissant –, favori du conteur créole. Le « détour de l'expression » désigne cette façon d'esquiver le fait direct, de déguiser, de montrer par le symbole plutôt que de nommer concrètement. Le style du conteur qu'il privilégie comporte en outre une bonne dose d'ironie.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁰ Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 213.

L'une des expressions les plus vivantes et originales de la Créolité est le nom *oiseau de Cham*. Bien entendu, il s'agit de *Chamoiseau* démonté puis recomposé par l'auteur lui-même. Mais dans cette astucieuse déconstruction se cachent plusieurs dimensions.

Cham, c'est charme en créole, c'est-à-dire le talent du conteur pour la parole, mais aussi l'envoûtement qu'il exerce et l'emprise de son histoire sur les esprits du public. *Cham*, c'est aussi une double référence à une vieille histoire de race : d'une part, dans l'Ancien testament, la malédiction lancée au fils de Noé, qui devait devenir l'ancêtre de tous les Noirs, et à toute sa descendance; et d'autre part, dans les récits de voyage du Moyen Âge (notamment de Benjamin de Tudèle, négociant juif navarrais du XII^e siècle), l'observation d'un territoire, au sud de l'Égypte, où vivent des Noirs aux mœurs apparemment primitives, constatation qui popularise en Europe l'appellation de *Pays de Cham* tout en réactivant le thème de la malédiction biblique de peuples entiers, et donc de leur infériorité « innée ».

En vérité, pourtant, Chamoiseau n'est ni vraiment conteur, ni d'ailleurs vraiment noir. Cette appellation est donc un clin d'œil à son statut d'entre-deux : écrivain, marqueur de parole, intermédiaire entre l'oral et l'écrit, le conteur et le lecteur, le français et le créole, entre l'Histoire (con)sacrée par l'écriture et l'histoire individuelle (ou « petite ») racontée. Métis, aussi, intermédiaire entre les peuples qui forment la culture créole. C'est notamment dans l'œuvre de Chamoiseau que le métissage des cultures, des langues, des styles et des peuples rejoint la créolisation en tant que caractère déterminant de celle-ci; cette appellation d'une ultime ironie, Oiseau de Cham, marque l'impossibilité de reléguer le caractère créole à une dimension unique mais aussi à un ensemble de règles strictes et immuables.

4.4.5 La traduction de *Texaco* en anglais

Texaco a été publié en anglais en 1997. Ses traducteurs sont Rose Réjouis, doctorante en littérature qui se présente elle-même dans la postface comme une franco-haïtienne ayant vécu aux États-Unis pendant huit ans, ainsi que son mari Val Vinokurov, un Américain non francophone. Le fait que Réjouis soit avant tout une lectrice franco-créolophone paraît essentiel dans ce cas puisque, notons-le au passage, il est bien indiqué que le roman est traduit du français et du créole.

Contrairement à d'autres traducteurs restés invisibles, Réjouis adopte une attitude qui a été qualifiée de « *high profile* » – très en vue. Comme elle indique dans une note en exergue, elle a ajouté sa propre note de bas de page aux endroits où la traduction française des phrases en créole diffère de façon substantielle du sens de ces phrases. Ainsi, Chamoiseau traduit, en note de bas de page, « Band kouyon, manjé a fini » par « il n'y a plus à manger¹³¹ », que Réjouis rend à son tour par « There's nothing to eat » en ajoutant, en note de bas de page : « The food's gone, you damn fools!¹³² ».

En plus de ses notes de traductrice, qui s'ajoutent à celles de Chamoiseau et dans lesquelles elle fournit définitions et contextes historiques, par exemple du terme *sang-mêlé*¹³³, Réjouis a enrichi la traduction d'une postface explicative sur ses difficultés et les solutions qu'elle a trouvées. Elle a également placé à la fin de l'ouvrage un glossaire qui contient des mots, surtout en créole ou en français martiniquais, qu'elle a laissés tels quels dans le texte ou traduits à moitié : *béké*, *blaff*, *collier-chou*, *france-white* (*blanc-france*), *matadora* (le *femme-matador* de Chamoiseau)...

Chamoiseau n'a pas voulu de glossaire dans l'œuvre originale, afin « qu'il puisse exister dans une narration des zones opaques, des zones illisibles, intraduisibles¹³⁴ » – le fameux droit à l'opacité mentionné plus tôt. Le choix qu'on fait les traducteurs d'en ajouter un à l'œuvre traduite est d'ailleurs dûment expliqué dans la postface. Se défendant d'avoir trahi l'intention d'opacité de l'œuvre, Réjouis souligne que Chamoiseau souhaite tout de même être lu, même par des lecteurs qui ne connaissent pas un mot de créole. Malgré toutes les initiatives explicatives des traducteurs, *Texaco* en anglais n'a guère perdu de sa touffeur d'origine.

Les traducteurs ont refusé l'invisibilité et, ce faisant, on dû chercher une certaine forme d'équivalence. Ainsi, en trahissant volontairement certains aspects de l'œuvre originale,

¹³¹ Patrick Chamoiseau, *Texaco*, *op. cit.*, p. 184.

¹³² Patrick Chamoiseau, *Texaco*, traduit par Rose Réjouis et Val Vinokurov, New York, Pantheon Books, 1997, p. 166.

¹³³ *Ibid.*, p. 58.

¹³⁴ Réjouis, *loc. cit.*

notamment l'opacité du style, ils ont choisi par ailleurs de faire preuve, tout comme l'auteur, de création, lexicale et autre, ce qui confère à l'œuvre traduite un dynamisme comparable à celui de l'original.

4.4.4.1 D'autres types d'adaptation possibles

La traduction de textes diglossiques fait face à des enjeux différents selon les circonstances. Nous avons examiné, au premier chapitre, les enjeux de textes issus d'écrivains en situation de diglossie extrême, notamment Tahar Ben Jelloun avec le français et l'arabe. Les écrivains exécutent de véritables traductions à l'intérieur même de l'œuvre, et ce avant même qu'il soit question de la faire traduire.

La traduction de ce type de roman, qui met en scène plusieurs registres de langage, une pluriglossie et une traduction faite préalablement par l'auteur, présente plusieurs difficultés. Il est d'abord préférable que le traducteur possède la maîtrise de toutes ces langues, mais aussi de la culture en question pour bien saisir et bien rendre, au-delà d'une simple question de vocabulaire, les nuances de registres. En somme, le traducteur doit être l'auteur au carré!

Par ailleurs, l'écart de familles linguistiques entre les langues utilisées ne rend pas nécessairement la tâche du traducteur plus difficile. En effet, il semble que plus les langues mises en présence sont proches, plus sont nombreuses les difficultés d'ordre identitaire. Jean-Pierre Arsaye souligne « la situation très particulière des Petites Antilles françaises, situation qui met en présence deux langues dont l'une est minorée (le créole) et l'autre majorée (le français)¹³⁵ », et nous pensons également aux romans québécois mettant en scène des dialogues en joual, comme dans l'exemple du *Cassé* vu au premier chapitre. La diglossie, qui découle presque invariablement d'une situation coloniale, peut se présenter sous forme de débat socio-politique intériorisé par l'écrivain lui-même, comme dans le cas du créole dans les Antilles françaises. Pour l'auteur, le choix de traduire ou de ne pas traduire une citation en créole (ou en joual) devient alors un acte politique. Il semble que la proximité linguistique du créole par rapport au français complique le débat.

¹³⁵ Jean-Pierre Arsaye, *Français-créole / créole-français. De la traduction : Éthique. Pratiques. Problèmes. Enjeux*, Paris, L'Harmattan, coll. Sémantiques, 2004, p. 21.

Quelle que soit la proximité des langues dans l'œuvre, toutefois, le traducteur doit de toute façon faire un choix quant à la façon d'aborder les rapports qu'elles entretiennent entre elles mais aussi avec la culture cible, ainsi que les cordes sensibles communes que ces dialectes et expressions peuvent faire vibrer chez les lecteurs de l'original et de l'œuvre traduite.

L'une des possibilités qui s'offrent au traducteur est de rendre les dialogues en dialecte par d'autres dialogues en dialecte, en établissant des équivalences sociolinguistiques. Il s'agit cependant d'un chemin semé d'embûches. Ainsi, certains traducteurs du français vers l'anglais ont rendu un argot français parlé par un Haïtien par du créole jamaïcain, ou encore du français martiniquais par un type de dialecte afro-américain¹³⁶, là où les traducteurs de *Texaco* ont inventé un créole français anglicisé. Dans le sens inverse, les romans américains où figurent des dialectes afro-américains ont fait l'objet de nombreux articles à ce sujet et il est intéressant de constater que l'importance de la créativité y revient comme *leitmotiv*. Un parler associé aux banlieues françaises, par exemple, pourrait servir à rendre un dialecte afro-américain urbain; cependant, il est impossible d'adopter une règle unique pour ce genre de traduction et cet exemple n'est qu'une possibilité parmi tant d'autres.

Citons pour exemple le cas de Françoise Brodsky, traductrice de *Their Eyes Were Watching God* de Zora Neale Hurston (*Une femme noire* en français), et qui considère justement la créativité comme la caractéristique essentielle, inspirée en cela par l'auteure elle-même qui « plaçait la créativité au cœur de la culture noire¹³⁷ ».

Brodsky évoque, dans sa description des textes écrits par des écrivains noirs américains, « les discours 'haletés' des prédicateurs, [...] les séances où l'on [...] rivalise d'imagination pour insulter la famille en général et la mère en particulier [...], une extraordinaire vélocité

¹³⁶ Marie-José N'Zengou-Tayo et Elizabeth Wilson, « Translators on a Tight Rope : The Challenges of Translating Edwidge Danticat's *Eyes, Breath, Memory* and Patrick Chamoiseau's *Texaco* », *TTR : Les Antilles en traduction*, vol. 13, n° 2, 2^e semestre 2000, p. 76

¹³⁷ Françoise Brodsky, « La traduction du vernaculaire noir : l'exemple de Zora Neale Hurston », *TTR*, vol. 9, n° 2, 1996, p. 168.

verbale¹³⁸ », qui rappelle la description de Chamoiseau lorsqu'il vante les possibilités du créole dans l'art de l'injure, dans *Une enfance créole* : « en deux trois mots, une onomatopée, un bruit de succion, douze rafales sur la manman et les organes génitaux¹³⁹ ». S'il existe dans les deux cas une certaine créolisation commune, ce type de comparaison est tout de même discutable, surtout dans la mesure où la traduction est destinée à un lectorat français métropolitain.

Le danger que présente ce type d'équivalence est d'augmenter le risque de généralisation, par exemple dans l'utilisation de dialecte afro-américain sans nuance de région ou de classe pour traduire des dialogues créolisés dans un texte en français. Il présente également un risque d'exotisme dans la mesure où ce type de traduction peut avoir un effet sur sa culture d'origine, comme dans le cas de la traduction de Tremblay en Écosse. Le lecteur du texte traduit, par le biais de ce qu'Antoine Berman appelle « ces types de narcissismes par lesquels chaque société aimerait être un Tout pur et sans mélange¹⁴⁰ », ne percevra donc de l'autre qu'un reflet de sa propre composition socioculturelle.

Or ces dialectes, qui peut-être s'approchent d'une forme de créole ou de joual de par leurs origines et leur évolution, n'ont aucune reconnaissance officielle aux États-Unis ou dans le monde anglophone. L'élément de transgression identitaire qui entre en jeu dans les textes d'auteurs antillais est donc évacué d'emblée. D'un autre côté, le traducteur doit également éviter d'aller trop loin dans l'autre sens; comme le souligne Peter Conrad, au sujet de la traduction anglaise de *Texaco* : « il serait dommage que l'œuvre de Chamoiseau soit colonisée académiquement par les théoriciens de la littérature postcoloniale et traitée comme un simple symptôme de considérations politiques¹⁴¹ ».

¹³⁸ *Ibid.*, p. 169.

¹³⁹ Patrick Chamoiseau, *Antan d'enfance*, t. 1 d'*Une enfance créole*, Paris, Gallimard, 1996, p. 55-56.

¹⁴⁰ Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, p. 14.

¹⁴¹ Peter Conrad, « A Creole Wordsmith Who Puts the Chat Among the Pidgin », compte rendu de *Solibo Magnificent*, de Patrick Chamoiseau (trad. par Rose Réjouis et Val Vinokurov, New York, Pantheon Books, 1997, 190 p.), *The Guardian*, 28 février 1999, en ligne,

Par conséquent, plutôt que d'utiliser un créole à base anglophone, ce qui aurait éliminé toute la spécificité de l'œuvre d'origine, Réjouis et Vinokur ont préféré garder des éléments de créole à base française. En introduisant le caractère unique franco-antillais dans un roman lisible en anglais, ils permettent ainsi au lecteur de se représenter certains tons, d'imaginer certaines tournures¹⁴².

Texaco exalte, plutôt que de les étouffer, les cultures et les langues périphériques de la sphère culturelle française. Les traducteurs du roman en anglais ont su conserver non seulement cette mise en valeur de la marge française, sans l'adapter à un autre contexte qui aurait risqué de l'invalidier, mais aussi garder intacte la pluralité des éléments marginaux mis en scène. Ce faisant, ils ont poussé la reconnaissance de l'œuvre, de son auteur et du combat de celui-ci en dehors des limites de la sphère française. Il faut pourtant reconnaître que, malgré le savant dosage exercé par Réjouis et Vinokurov, le résultat a donné lieu à une certaine part d'exotisme, du moins dans sa réception critique. Le décentrement de la sphère culturelle française, entrepris par de nombreux auteurs du monde francophone, est en tout cas transplanté intact dans le monde anglo-saxon.

Conclusion

Le mythe de la Malinche le montre bien : l'être hybride fait l'objet d'une surabondance d'interprétation. Le corps sémiotisé du métis s'apparente au texte traduit surchargé de sens. Dans une approche binaire de l'hétérogénéité, la filiation du texte par le traducteur est « inférieure », tout comme l'ascendance maternelle du métis, le corps féminin dominé.

En traduction, l'assimilation du texte au corps – les métaphores d'ordre sexuel où figure le viol de la langue, l'allégorie de l'enfant bâtard qui naît d'une liaison scélérate – fait partie du problème puisque par l'établissement de ce rapport, le lien d'altérité est précisé, infériorisé et extériorisé.

<<http://www.guardian.co.uk/theobserver/1999/feb/28/featuresreview.review3>>, consulté le 22 mars 2009. Nous traduisons.

¹⁴² Cette approche donne parfois des mots mi-créoles mi-anglais : blanc-france : france-white; milâte : milato.

Or c'est le rapport contraire qui doit prévaloir pour passer outre cette pensée binaire. L'être hybride qui réside entre les cultures est suspect; il menace l'harmonie et l'homogénéité par le germe de l'Autre qu'il porte en lui. Plus encore, qu'il soit traducteur ou pas, il possède une caractéristique redoutable : c'est effectivement lui qui *possède les mots*.

Par la transgression de cette interprétation qui lui est imposée, l'être hybride peut intégrer l'altérité et faire reconnaître la lecture fructueuse de la pluralité des signes, autant dans la superposition de textes qui constitue le texte traduit que dans les fonctions sémiotiques qu'exprime le métissage, à travers le métis, au-delà de son aspect physique et de son apparente versatilité.

CONCLUSION

En étudiant les cas de la Malinche, du Blanc ensauvagé et du Nègre marron ainsi que de *Texaco*, nous avons illustré les manifestations multiples d'une transgression efficace de la pensée binaire par un sujet dont la nature hybride sert justement de catalyseur à cette transgression.

La trahison et la figure du traître, explorées dans les premiers chapitres sous des perspectives très différentes, réunissent les théories de la traduction et le discours sur le métissage ainsi que l'Histoire des Amériques pour former une étude multidisciplinaire axée sur la sémiotisation de ces sujets dans la littérature et l'imaginaire.

Nous avons eu recours aux théories de la métaphorisation de Lakoff et Johnson en tant que procédure fondamentale de création de sens pour appréhender les conditions de cette sémiotisation. Dans un premier temps, nous avons voulu comprendre l'origine de la connotation de trahison qui semble imbriquée dans le discours entourant la traduction, le métissage et l'hybridité. Cette connotation se manifeste avant tout dans des expressions : dictons ou adages comme *traduttore, traditore*; ou des réseaux sémantiques comme le discours entourant la Malinche, *a priori* considérée comme la personnification de la fourberie dans l'imaginaire collectif mexicain.

En remontant les traces du traître, nous avons établi l'importance historique de la pensée binaire dans les théories de la traduction depuis le début de notre ère, ainsi que dans le discours scientifique portant sur le métissage biologique depuis le siècle des Lumières. Nous avons jugé qu'il était essentiel de passer outre cette binarité contraignante en cherchant un troisième terme : en offrant un lieu privilégié au sujet hybride et en le sortant de l'impératif binaire et polarisant, il pourrait enfin se dissocier de la trahison qui le poursuivait depuis toujours.

La pensée binaire nous paraît problématique notamment à cause du phénomène d'inégalité qui la sous-tend, et qui est visible même dans les théories contemporaines de la traduction : « le choix de cette terminologie [source/cible] est révélatrice et suggère, de

manière essentialiste et homogénéisante, l'existence de deux territoires linguistiques, textuels et culturels, dont l'un est nettement en position de supériorité, toute généreuse, tolérante et bienveillante soit-elle¹ ».

Nous avons commencé ce projet en comptant sur l'image de la figure du passeur comme « solution » à celle du traître, qui nous paraissait fausse et plutôt insultante. Nous avons considéré le passeur comme le pendant « positif » du traître et la porte d'entrée vers ce troisième élément que nous cherchions, le tiers-espace de Bhabha et de Glissant. Le passeur possède des caractéristiques du médiateur : il agit pour résoudre les conflits, rapprocher les parties, il guide en territoire inconnu, chez l'Autre, l'étranger, ce qui présuppose, bien entendu, une bonne connaissance de cet Autre. Contrebandier ou pilote de fugitifs, il peut être doté d'une inventivité qui, en lui permettant de contourner les règles, de naviguer dans les eaux troubles de l'impureté, en dehors des normes, débouche sur cet énigmatique troisième élément.

Pourtant, en attribuant au passeur cette inventivité et la responsabilité du « troisième terme », nous passons dangereusement prêt de recréer la binarité que nous cherchions justement à évincer. En outre, la figure du passeur se présentait trop souvent investie « d'une fonction médiatrice, d'une mission christique² » associée au sacrifice de soi pour le bien des communautés. Si nous acceptons sans peine l'idée d'un être hybride tourmenté, dont la remise en question est l'une des impulsions motrices, nous ne tenons pas pour autant à en faire un héros tragique!

Nous avons donc fini par conclure, avec Meschonnic, à l'impropriété d'utiliser l'image du passeur pour soutenir notre démarche :

passeur est une métaphore complaisante. Ce qui importe n'est pas de faire passer. Mais dans quel état arrive ce qu'on a transporté de l'autre côté. Dans l'autre langue.

¹ Alexis Nouss, « Translation and Métissage », dans Paul St-Pierre et Prafulla C. Kar (éd.), *In Translation – Reflections, Refractions, Transformations*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing, 2007, p. 246. Nous traduisons.

² Roger Toumson, *op. cit.*, p. 94-95.

Charon est aussi un passeur. Mais il passe des morts. Qui ont perdu la mémoire.
C'est ce qui arrive à bien des traducteurs.³

C'est donc le traître qui a repris le dessus : non plus le personnage du traître tel qu'il est imaginé à partir d'un soupçon né du germe de l'étranger dans notre propre sphère, puis sémantisé et calqué sur un comportement, une activité, une pluralité; mais bien l'action du traître qui, bravant un désir de pureté millénaire, transgresse délibérément la logique binaire et assume son hétérogénéité.

Par ailleurs, nous pensions pouvoir nous servir des nouvelles théories de l'identité et du métissage pour penser la traduction; or, c'est plutôt le contraire qui s'est produit. En effet, la multiplicité des métaphores dans le discours de la traduction et la pensée du « tiers-espace », notamment d'Anthony Pym, nous a permis d'établir des liens avec la pensée de l'hybridité, ce en quoi nous avons suivi l'exemple de Sherry Simon.

Le concept de créolisation tel que l'énonce Glissant présente de nombreux intérêts pour tenter de faire mordre la poussière à cette binarité qui confine le traducteur et le métis à des rôles unidimensionnels. Dans les théories de la traduction pour le traducteur, dans le mythe, l'imaginaire et la littérature pour le métis, se dessine une image aux multiples facettes, sexualisée et exotisée, par laquelle l'être hybride toujours soupçonné de trahison devient un amant trompé ou infidèle, un fils incestueux, une femme dominée ou castratrice, un impuissant, une putain.

Le processus de créolisation ne se contente pas de mettre en présence deux entités, ni même de les assumer en même temps dans leur intégrité plurielle : il les conjugue, les mêle pour en faire sortir une troisième entité différente, de sorte « qu'à partir de la dynamique de la rencontre culturelle, des nouvelles identités durables seront nées⁴ ».

³ Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, op. cit., p. 17.

⁴ Sherry Simon, *Hybridité culturelle*, op. cit., p. 31.

Nous avons choisi d'analyser un corpus littéraire assez vaste, recouvrant les Amériques francophones, les États-Unis et le Mexique, en mettant l'accent sur certaines œuvres et certains auteurs particuliers.

Pour comparer les figures du traître et le champ sémantique de la trahison à travers les perspectives complémentaires mais théoriquement dissonantes de la traduction et du métissage, il était nécessaire d'examiner les rapports qu'entretenaient avec la trahison les objets de ces théories, soit les textes traduits et le phénomène du métissage, d'un point de vue historique. Ce faisant, nous avons constaté l'importance actuelle de l'Histoire dans les approches divergentes des théoriciens.

En effet, tout comme le texte traduit, le métissage est caractérisé à la fois par le témoignage qu'il donne de l'Histoire et par l'influence directe qu'a celle-ci sur ses mutations. L'un comme l'autre sont engendrés par des mouvements historiques particuliers. Ainsi, le point de comparaison principal entre le métissage et la traduction réside dans le traitement qu'a subi le métissage au cours des siècles. Il a ainsi été utilisé pour démontrer de nombreuses doctrines généralement contradictoires – pensons par exemple à la quasi stérilité des mulâtres évoquée par Moreau de Saint-Méry⁵, à la perfectibilité de la race noire planifiée par Condorcet et aux myriades de théories comparant l'intelligence, la force et la saine constitution des Noirs, des Blancs et des produits de leurs unions.

Ce qui est fascinant dans le métissage, c'est qu'une notion biologiquement fausse – puisque bâtie sur le concept fictif des races humaines – ait été construite de toutes pièces et rebâtie régulièrement dans le but précis de renforcer le tabou de l'exogamie. En somme, le métissage est une métaphore organisée pour servir divers besoins politiques, économiques ou autres, et surtout pour renforcer les contrôles sur les relations avec l'Autre.

Nous avons également souligné le poids considérable que constitue le discours théorique sur la traduction dans la perpétuation de la métaphore du traître. Jean-René Ladmiral évoque ainsi les réactions passionnées que suscitent les débats de traductologie :

⁵ Moreau de Saint-Méry, *op. cit.*, p. 92.

... j'ai été frappé par la dimension affective, émotionnelle, passionnelle et conflictuelle que revêtent les débats sur la traduction. Ayant eu à faire des conférences « à droite et à gauche », je voyais les gens s'enflammer et se jeter des anathèmes à la figure, alors qu'il ne s'agissait que de soumettre des textes à ces transformations en quoi réside la traduction — qu'en somme il n'y avait pas eu mort d'homme et que les choses eussent dû se passer calmement, raisonnablement et rationnellement, entre gens de bonne compagnie. [...] Les problèmes psychosociologiques de la traduction apparaissent comme un cas particulier des difficultés de la communication interculturelle. Ce qu'ils sont aussi.⁶#

Ce bouleversement que semblent éveiller les grandes idées en traduction fait sans doute écho à la part d'inconscient qui participe à notre « mode d'investissement des textes et à notre rapport à l'écrit⁷ » et il n'est certainement pas étranger au processus qui nous porte à l'orgie de métaphores dans le discours sur la traduction.

Nous avons donc conclu à la nécessité de la transgression, à la trahison comme posture esthétique pour faire face à la pluralité des identités.

En approchant le traître par le biais de la métaphore, nous avons pu trouver l'étincelle qui fait jaillir le sens et que l'on retrouve dans le frottement des registres, l'irritant déclencheur d'idée, le choc émotif qui catalyse la compréhension, voire la création qui ne peut survenir que de l'hétérogénéité. Nous avons trouvé dans ce tiers-espace de non-fidélité « 'l'imaginaire', le conditionnel, la syntaxe de l'anti-fait et de la contingence [qui] sont peut-être les centres producteurs du langage⁸ ».

La pensée métaphorique est incontournable, autant dans les théories de la traduction que dans la sémiotisation de l'interaction interculturelle. Par conséquent, nous suggérons de privilégier des métaphores de type biologique permettant d'assumer l'action agressive, voire farouche, de la nature déchaînée plutôt que des images qui ne peuvent que promouvoir la triste passivité du personnage unidimensionnel soumis à de bas instincts. Ainsi, à la complexité cellulaire primordiale de la sémiosphère, à la puissance inexorable de la

⁶ Jean-René Ladmiral, « Pour une théologie de la traduction », *loc. cit.*, p. 122-123.

⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁸ George Steiner cité dans Alexis Nouss, *Éloge de la trahison*, *loc. cit.*, p. 172.

métaphore aquatique, ajoutons la panthère de Maalouf⁹, qui réagit avec une égale férocité aux « démons de la pureté¹⁰ » conjurés par Glissant, ou encore l'explosion culturelle de Lotman¹¹, évocatrice, par sa force et son imprévisibilité, de l'intensité du Big-Bang.

⁹ Amin Maalouf, *op. cit.*, p. 165-166.

¹⁰ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, *op. cit.*, p. 17.

¹¹ Voir à ce sujet Youri Lotman, *L'explosion et la culture*, trad. par Inna Merkoulova, Limoges, PULIM, coll. « Nouveaux actes sémiotiques », 2004, 230 p.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus littéraire

- AGNANT, Marie-Célie, *Le livre d'Emma*, Montréal/Port-au-Prince, Éditions du Remue-ménage/Éditions Mémoire, 2001, 166 p.
- ALEXIS, Jacques Stephen, *L'espace d'un cillement*, Paris, Gallimard, 1983, 346 p.
- BAGHIO'O, Jean-Louis, *Le flamboyant à fleurs bleues*, Paris, Éditions caribéennes, 1981, 232 p.
- BEN JELLOUN, Tahar, *L'Enfant de sable*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 209 p.
- BORGES, Jorge Luis, *Fictions/Ficciones*, trad. de Roger Caillois, Nestor Ibarra et Paul Verdevoye, préface de Jean Pierre Bernès, Paris, Gallimard, 1994, 371 p.
- BROSSARD, Nicole, *Le désert mauve*, Montréal, L'Hexagone, 1987, 220 p.
- CHAMOISEAU, Patrick, *Texaco*, Paris, Gallimard, 1992, 432 p.
- , *Texaco*, trad. par Rose Réjouis et Val Vinokurov, New York, Pantheon Books, 1997, 401 p.
- , *Antan d'enfance*, t. 1 d'*Une enfance créole*, Paris, Gallimard, 1996, 186 p.
- CHESNUTT, Charles Waddell, *The Wife of his Youth and Other Stories of the Color Line*, Ridgewood (New Jersey), Gregg Press, 1967, 323 p.
- CONFIANT, Raphaël, *Le Nègre et l'amiral*, Paris, Grasset, 1988, 334 p.
- , *Eau de Café*, Paris, Grasset, 1991, 331 p.
- , *Case à Chine*, Paris, Mercure de France, 2007, 437 p.
- FAULKNER, William, *Light In August*, New York, Random House, 1959, 480 p.
- FUENTES, Carlos, *El espejo enterrado*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992, 440 p.
- HOUSSAYE, Sidonie de la, *Octavia la quarteronne suivi de Violetta la quarteronne*, t. 1 de *Les Quarteronnes de la Nouvelle-Orléans*, intr. et notes de Christian Hommel, Shreveport (Louisiane), Tintamarre, 2006.
- JOHNSON, James Weldon, *The Autobiography of an Ex-Colored Man*, New York, Dover, 1995, 158 p.

- LARSEN, Nella, *Quicksand and Passing*, éd. par Deborah E. McDowell, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1995, 245 p.
- LECONTE, Patrice, *Ridicule*, prod. Michèle Arnoud, Paris, Paris France 3 Cinéma, vidéocassette VHS, 103 min., son, coul., 1996.
- MORRISON, Toni, *Song of Solomon*, New York, Knopf, 1977, 337 p.
- , *Jazz*, New York, Knopf, 1992, 229 p.
- MUNRO, Alice, *The View From Castle Rock*, Toronto, M&S, 2006, 349 p.
- RENAUD, Jacques, *Le Cassé*, Montréal, Parti pris, 1964, 126 p.
- , *Broke City*, trad. par David Homel, Montréal, Guernica, 1984, 95 p.
- , *Flat Broke and Beat*, trad. par Gérald Robitaille, Montréal, Éditions du Bélier, 1964, 126 p.
- OLLIVIER, Émile, *Mère-Solitude*, Paris, Albin Michel, 1983, 209 p.
- POULIN, Jacques, *Volkswagen Blues*, Montréal, Leméac, 1988, 323 p.
- SUE, Eugène, *Les mystères de Paris*, t. 1, Paris, Charles Gosselin, 1843, p. 163, en ligne, <<http://books.google.ca/books?id=7gdbAAAAQAAJ>>, consulté le 3 février 2006.

La Malinche et l'histoire du Mexique

- ARJONA, Gloria, *Mutaciones de la Malinche: Itinerarios de una leyenda en México y los Estados Unidos*, thèse de doctorat, University of Southern California, 2002, 184 f.
- BLYTHE, Martin, *A Tale Of Two Women, Malinche as the Virgin of Guadalupe*, en ligne, <http://sexualfables.com/a_tale_of_two_women.php>, consulté le 2 août 2012.
- CARMONA, Doralicia, « Malinche », *Memoria política de México*, 2007, en ligne, <<http://memoriapoliticademexico.org/Biografias/MAL05.html>>, consulté le 2 septembre 2012.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Mexico, Porrúa, 1967 [1632], 648 p.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire : Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988, 375 p.

LANYON, Anna, *The New World of Martín Cortés*, Crows Nest (Australie), Allen & Unwin, 2003, 272 p.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1984, 180 p.

SLAUTINA, Yevgeniya, « Pinceladas y Palabras en la Paleta de Imágenes de la Malinche », *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, n° 2, 2007, en ligne, <<http://www.uv.es/extravio>>, consulté le 2 mai 2008.

VEGA, Garcilaso de la, *Comentarios Reales*, Mexico, Porrúa, 1984 [1609].

Romans sur la Malinche

ESQUIVEL, Laura, *Malinche*, Buenos Aires, Suma de Letras, 2006, 196 p.

LANYON, Anna, *Malinche's Conquest*, Crow's Nest (Australie), Allen & Unwin, 1999, 235 p.

LEFÈVRE, Kim, *Moi, Marina la Malinche*, Paris, Phébus, 2007, 297 p.

MORTON, Carlos, *La Malinche*, Alexandria (Virginie), Alexander Street Press, 2005, 62 p.

ROSS, Oakland, *The Dark Virgin*, New York, Harper & Collins, 2002, 658 p.

Cultures créoles

ANDRADE, Oswald de, « Manifesto Anthropofago », *Revista de Antropofagia*, vol I, n° 1, mai 1928.

BERNABÉ, Jean, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIANT, *Éloge de la Créolité*, Paris / Schœlcher (Martinique), Gallimard / Presses universitaires créoles, 1989, 69 p.

BIBEAU, Gilles, « Vers une éthique créole », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n°2, 2000, p. 129-148.

BROWNE, Peter A., *The Classification of Mankind by the Hair and Wool of their Heads, with the Nomenclature of Human Hybrids*, Philadelphie, J. H. Jones, 1852, 14 p., en ligne, <<http://archive.org/details/9604771.nlm.nih.gov>>, consulté le 5 juillet 2012.

BUSCAGLIA-SALGADO, José F., *Undoing Empire : Race and Nation In the Mulatto Caribbean*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, 336 p.

- CÉLIUS, Carlo A., « La créolisation, portée et limites d'un concept », dans *Universalisation et différenciation des modèles culturels*, Beyrouth, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, 1999, p. 49-95.
- CHAMOISEAU, Patrick, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, coll. Folio, 349 p.
- CONDÉ, Maryse et Madeleine COTTENET-HAGE, *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995, 320 p.
- CONFIANT, Raphaël, « Qu'est-ce que la culture créole? », *Potomitan*, 7 mai 2004, en ligne, <<http://www.palli.ch/~kapeskreyol/atelier/culture.php>>, consulté le 30 octobre 2009.
- FLEISCHMANN, Ulrich, « Communication et langues de communication pendant l'esclavage aux Antilles. Contribution aux problèmes de la genèse des langues créoles », *Études créoles*, vol. VI, n° 2, 1984, p. 29-46.
- FREDRICKSON, George M., « Mulattoes and métis. Attitudes Towards Miscegenation In the United States and France Since the Seventeenth Century », *International Social Science Journal*, vol. 57, no 183, mars 2005, p. 103-112.
- GANNIER, Odile, « Anacaona : un 'secret cheminement du sang' caraïbe à travers la littérature haïtienne », dans Jean BERNABÉ, Jean-Luc BONNIOL, Raphaël CONFIANT, Gerry L'ÉTANG (éd.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles : mélanges offerts à Jean Benoist*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions, 2000, p. 675-688.
- GARRIGUS, John D., « Tropical Temptress to Republican Wife : Gender, Virtue, and Haitian Independence, 1763-1803 », *Latin American Studies Association Working Papers*, 1997, en ligne, <<http://168.96.200.17/ar/libros/lasa97/garrigus.pdf>>, consulté le 3 août 2006.
- HOFMANN, Sabine, « Against Monolingualism: Roots, Rhizomes and the Conceptualization of Creole Languages », dans Gordon COLLIER et Ulrich FLEISCHMANN (dir.), *Matatu : A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean*, vol. 27/28, 2003, Amsterdam / New York, Editions Rodopi, p. 277-285.
- LEUPIN, Alexandre, « Retrouver dans le monde sa propre transformation. Entretien inédit avec Édouard Glissant : La finesse ou la ruse innocente et instinctive du poète », *Mondesfrancophones.com : Revue Mondiale des Francophonies*, août-décembre 2006, en ligne, <<http://mondesfrancophones.com/espaces/Creolisations/interviews/2-ab-la-finesse-ou-la-ruse-innocente-et-instinctive-du-poete300te-bb/>>, consulté le 5 juin 2007.
- LÉVESQUE, Katia, *La Créolité, Entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française*, Québec, Nota Bene, coll. « Études », 2004, 191 p.
- MOREAU DE SAINT-MÉRY, Médéric Louis Élie, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, t. 1, nouv.

éd. ent. rév. et complétée par B. Maurel et É. Taillemite, Paris, Société française d'histoire d'outre-mer, 1984, 1565 p.

SIMASOTCHI-BRONÈS, Françoise, *Le roman antillais, personnages, espace et histoire : fils du chaos*, Paris, L'Harmattan, 2004, 342 p.

Histoire des Amériques

ADJÉTÉ, Pierre S., *Barack Obama : un leadership politique médiateur*, Paris, Harmattan, 2009, 129 p.

ANDRÈS, Bernard, « D'Iberville et le mythe d'une Amérique française », dans Gérard BOUCHARD et Bernard ANDRÈS, *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 205-240.

BEAUREGARD, Yves, « Mythe ou réalité. Les origines amérindiennes des Québécois : entrevue avec Hubert Charbonneau », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, n° 34, 1993, p. 38-42.

BERLAND, Alwyn, *Light In August : A Study In Black and White*, New York / Toronto, Twayne Publishers / Maxwell Macmillan, 1992, 114 p.

BERNAND, Carmen, « Celles par qui les métissages arrivent. Malintzin, Pocahontas, Lucía et la Maldonada », *CLIO, Histoire, femmes et sociétés*, n° 27, 2008, p. 101-113.

BIRD, J. B., « Trail Narrative », *Rebellion : John Horse and the Black Seminoles, the First Black Rebels To Beat American Slavery*, 2005, en ligne, <<http://www.johnhorse.com/trail/00/index.htm>>, consulté le 21 juillet 2012.

CARPIN, Gervais, « Les migration vers la Nouvelle-France au temps de Champlain », dans R. LITALIEN et D. VAUGEOIS (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion, 2004, p. 163-179.

DELÂGE, Denys, « Les modèles coloniaux français et anglais en Amérique du Nord », *Mémoires vives*, mars 2008, n° 24, en ligne, <<http://www.cfqlmc.org/bulletin-memoires-vives/bulletins-anterieurs/bulletin-nd-24-mars-2008/58>>, consulté le 2 août 2010.

———, « La peur de 'passer pour des Sauvages' », *Les Cahiers des dix*, n° 65, 2011, p. 1-45.

DEROUNIAN, Kathryn Zabelle, « The Publication, Promotion, and Distribution of Mary Rowlandson's Indian Captivity Narrative in the Seventeenth Century », *Early American Literature*, vol. 23, n° 3, 1988, p. 239-261.

- DOMINGUEZ, Virginia, *White By Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1986, 325 p.
- DU BOIS, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, introduction et notes de Farah Jasmine Griffin, New York, Barnes & Noble Books, 2003 [1903], 212 p.
- FOUCHARD, Jean, *Les Marrons de la liberté*, Paris, L'École, 1972.
- GATES Jr, Henry Louis, « The Passing of Anatole Broyard », dans *Thirteen Ways of Looking at a Black Man*, New York, Random House, 1997, p. 180-214.
- GATES Jr, Henry Louis et Gene Andrew JARRETT (éd.), *The New Negro : Readings On Race, Representation, and African American Culture, 1892-1938*, Princeton, Princeton University Press, 2007, 591 p.
- GINSBERG, Elaine K. (éd.), *Passing and the Fictions of Identity*, Durham (Caroline du Nord), Duke University Press, 1996, 298 p.
- GRÉGOIRE, Henri, « Grégoire et l'abolition de l'esclavage », dans *Œuvres de l'Abbé Grégoire*, t. 1, 2 et 3, réimp. de l'éd. de 1769, Liechtenstein, Kto-Press, 1977, 272 p.
- GRIOLET, Patrick, *Cadjins et Créoles en Louisiane : Histoire et survivance d'une francophonie*, Paris, Payot, 1986, 387 p.
- HAVARD, Gilles, *Empire et Métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en-Haut, 1660-1715*, Québec, Septentrion, 2003, 858 p.
- , « Virilité et 'ensauvagement'. Le corps du coureur des bois », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés*, n° 27, 2008, p. 57-74.
- JACQUIN, Philippe, *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Payot, 1987, 310 p.
- KATZEW, Ilona, *Casta Paintings*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2004, 242 p.
- KEIN, Sybil (éd.), *Creole : The History and Legacy of Louisiana's Free People of Color*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2000, 344 p.
- KEITH, Verna M. et Cedric HERRING, « Skin Tone and Stratification In the Black Community », *American Journal of Sociology*, 1991, p. 760-778.
- LABELLE, Micheline, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1978, 393 p.
- , *Un lexique du racisme, Étude sur les définitions opérationnelles relatives au racisme et aux phénomènes connexes*, Montréal, Unesco-CRIEC, 2006, 48 p.

- LARA, Oruno D., « Arawaks et Karibs », *Encyclopædia Universalis :Corpus*, t. 2, 1989, p. 773-775.
- LEVY, Ariel, « Reservations », *The New Yorker*, 13 décembre 2010, p. 40-49.
- MALENA, Anne, « Les Créoles de la Nouvelle-Orléans ou comment jouer son identité par la traduction », *TTR*, vol. 19, n° 2, 2006, p. 67-88.
- MORENCY, Jean, « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 », *Tangence*, n° 45, automne 2007, p. 83-98.
- MORISSET, Jean, « Les Métis et l'idée du Canada », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. III, n° 1, 1983, p. 197-213.
- MOROT-SIR, Marie-Hélène, « Jhandish, Sachem Onnaontongué », dans *Au cœur de la Nouvelle France*, Paris, Publibook, 2009, p. 69-146.
- OBAMA, Barack, *Dreams From My Father: A Story of Race and Inheritance*, New York, Three Rivers Press, 2004, 457 p.
- PETERSON, Jacqueline, « Prelude to Red River: A Social Portrait of the Great Lakes Metis », *Ethnohistory*, vol. 25, n° 1, 1978, p. 41-67.
- POSNOCK, Ross, *Color & Culture : Black Writers and the Making of the Modern Intellectual*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, 353 p.
- SAUL, John Ralston, *A Fair Country. Telling Truths About Canada*, Toronto, Viking, 2008, 340 p.
- SCALES-TRENT, Judy, *Notes of a White Black Woman : Race, Color, Community*, University Park (Pennsylvanie), Pennsylvania State University Press, 1995, 206 p.
- SOLLORS, Werner, *Neither Black Nor White Yet Both: Thematic Explorations of Interracial Literature*, New York, Oxford University Press, 1997, 574 p.
- SWEET, Frank W., *Legal History of the Color Line. The Notion of Invisible Blackness*, Palm Coast (Floride), Backintyme, 2005, 540 p.
- WINGFIELD, Adia Harvey et Joe R. FEAGIN, *Yes we can? : White Racial Framing and the 2008 Presidential Campaign*, New York, Routledge, 2009, 284 p.

Théories de la traduction

- ARSAYE, Jean-Pierre, *Français-créole / créole-français. De la traduction : Éthique. Pratiques. Problèmes. Enjeux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Sémantiques », 2004, 495 p.

- BASSNETT, Susan et Harish TRIVEDI (dir. publ.), *Post-Colonial Translation : Theory and Practice*, New York, Routledge, 1999, 201 p.
- BASTIN, Georges, « La traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la Province du Venezuela », *TTR*, vol. 20, no 1, 2007, p. 215-243.
- BENSOUSSAN, Albert, *J'avoue que j'ai trahi : essai libre sur la traduction*, Paris, Harmattan, 2005, 205 p.
- BERMAN, Antoine, *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1984, 311 p.
- , « De la translation à la traduction », *TTR*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 23-40.
- , « La traduction et ses discours », *Meta*, vol. 34, n° 4, 1989, p. 672-679.
- , *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, Paris, Seuil, coll. « Ordre philosophique », 1999, 141 p.
- , *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Benjamin, un commentaire*, Isabelle BERMAN et Valentina SOMMELLA (dir. pub.), Paris, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « intempestives », 2008, 188 p.
- BERNARD, Émilien, « Brice Mathieussent : 'Un bon traducteur est un acrobate de la langue' », *Article 11*, 12 juin 2009, consulté le 28 novembre 2011.
- BOUVET, Rachel (dir.), *Protée : Lecture, traduction, culture*, vol. 25, n° 3, hiver 1997-1998, 103 p.
- BOWMAN, Martin, « Traduire le théâtre de Michel Tremblay en écossais », *L'Annuaire théâtral : revue québécoise d'études théâtrales*, n° 27, 2000, p. 90-99.
- BRODSKY, Françoise, « La traduction du vernaculaire noir : l'exemple de Zora Neale Hurston », *TTR : Parcours de traduction*, vol. 9, n° 2, 1996, p. 165-177.
- BURTON, William M., « Inverting the Text: A Proposed Queer Translation Praxis », *In Other Words : Translating Queers/Queering Translation*, n° 36, hiver 2010, p. 54-68.
- CHOUDHURI, Indra Nath, « The Plurality of Languages and Literature In Translation : The Post-Colonial Context », *Meta*, vol. 42, n° 2, juin 1997, p. 439-443.
- CHAMBERLAIN, Lori, « Gender and the metaphors of translation », dans Lawrence VENUTI (éd.), *The Translation Studies Reader*, London, Routledge, 2000, p. 306-322.
- COLLOMBAT, Isabelle, « Pseudo-traduction : la mise en scène de l'altérité », *Le Langage et L'Homme*, vol. XXXVIII, no 1, juin 2003, p. 145-156.

- COLSON, Jacques, « La prose de pensée : prose étrange ou étrangère? », dans Paul BENSIMON (dir. pub.), *Palimpsestes : L'Étranger dans la langue*, n° 6, Paris, Éditions de l'Espace Européen, 1991, p. 35-51.
- CRONIN, Michael, « Shoring Up the Fragments of the Translator's Discourse : Complexity, Incompleteness and Integration », *Meta*, vol. 40, n° 3, septembre 1995, p. 359-366.
- DELISLE, Jean, *Portraits de traducteurs*, Arras (France) / Ottawa, Artois Presses Université/Presses de l'Université d'Ottawa, coll. « Traductologie », 1999, 305 p.
- , « L'évaluation des traductions par l'historien », *Meta*, vol. 46, n° 2, 2001, p. 209-226.
- , « Le coup dans la fourmière traductologique de Charles le Blanc », *Atelier de traduction : Le traducteur – un ambassadeur culturel (facteur de médiation entre cultures)*, no 14, 2010, p. 197-204.
- DELISLE, Jean et Judith WOODSWORTH, *Les traducteurs dans l'histoire*, Ottawa / Paris, Presses de l'Université d'Ottawa / UNESCO, Collection « Pédagogie de la traduction », 1995, 348 p.
- DERRIDA, Jacques, *Qu'est-ce qu'une traduction « relevante »?*, Paris, L'Herne, 2005, 79 p.
- ECO, Umberto, *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*, trad. par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 2006, 460 p.
- GAVRONSKY, Serge, « The Translator: From Piety to Cannibalism », *SubStance*, no 16, 1977, p. 53-62.
- GLADSTEIN, M. R., « Bilingual Wordplay: Variations on a Theme by Hemingway and Steinbeck », *The Hemingway Review*, vol. 26, n° 1, 2006, p. 81-95.
- GODARD, Barbara, « L'Éthique du traduire : Antoine Berman et le 'virage éthique' en traduction », *TTR*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 49-82.
- GOUANVIC, Jean-Marc, « Au-delà de la pensée binaire en traductologie : esquisse d'une analyse sociologique des positions traductives en traduction littéraire », *TTR*, vol. 19, n° 1, 2006, p. 123-134.
- HENRY, Jacqueline, « La fidélité, cet éternel questionnement. Critique de la morale de la traduction », *Meta*, vol. 40, n° 3, septembre 1995, p. 367-371.
- HOMEL, David, « The Way They Talk in Broke City », *Translation Review*, n° 18, 1985, p. 23-24.
- , « Lise Gauvin Astutely Explains Quebec to Outsiders », *The Gazette*, 21 avril 1990, p. K2.

JOLICŒUR, Louis, *La sirène et le pendule. Attirance et esthétique en traduction littéraire*, Québec, L'instant même, 1995, 174 p.

———, « Présentation. Fin d'une solitude : Traduire l'autre dans les Amériques d'aujourd'hui », dans *Traduction et enjeux identitaires dans le contexte des Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 1-14.

KLEIN-LATAUD, Christine, « Traduction et 'plaisir du texte' », *Protée*, vol. 25, n° 3, hiver 1997-1998, p. 31-38.

LADMIRAL, Jean-René, « Sourciers et ciblistes », *Revue d'esthétique*, n° 12, 1986, p. 33-42.

———, « Pour une théologie de la traduction », *TTR*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 121-138.

———, « La traduction prolifère? – Sur le statut des textes qu'on traduit », *Meta*, v. XXXV, n° 1, 1990, p. 102-118.

———, « La langue violée », *Palimpsestes* 6, 1991, p. 23-33.

LADMIRAL, Jean-René et Edmond Marc LIPIANSKY, *La communication interculturelle*, Paris, A. Colin, coll. « Bibliothèque européenne des sciences de l'éducation », 1989, 318 p.

LAMY, Laurent, compte rendu de *L'Âge de la traduction. « La tâche du traducteur » de Walter Benjamin, un commentaire*, d'Antoine Berman (Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « Intempestives », 2008), *TTR*, vol. 23, n° 1, 2010, p. 210-258.

LAROSE, Robert, « La traduction à quatre roues », *Meta*, vol. 40, n° 3, septembre 1995, p. 406-408.

LAVAUULT, Élisabeth, « Le métalangage de la traduction en quête de sens », dans B. COLOMBAT et M. SAVELLI (éd.), *Métalangage et terminologie linguistique : actes du colloque de Grenoble, Université Stendhal-Grenoble III*, 14-16 mai 1998, Louvain, Peeters, p. 887-898.

LE BLANC, Charles, *Le complexe d'Hermès. Regards philosophiques sur la traduction*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, 155 p.

LEFEVERE, André, « On Translation », *Comparative Literature*, vol. 47, n° 1, p. 1-10.

LEPAPE, Pierre, « Fidèle, mais à quoi? », *Le Monde*, Vendredi 4 juin 1999, p. 2.

LEWIS, R. Anthony, « Language and Translation : Contesting conventions », dans Paul ST-PIERRE et Prafulla C. KAR (éd.), *In Translation – Reflections, Refractions, Transformations*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing, coll. « European Society for Translation Studies », 2007, p. 245-252.

- LONGINOVIC, Tomislav Z., « Fearful Asymmetries: A Manifesto of Cultural Translation », *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 35, n° 2, « Translating In and Across Cultures », automne 2002, p. 5-12.
- LOTBINIÈRE-HARWOOD, Susanne de, *Re-Belle et infidèle/The Body Bilingual*, Montréal / Toronto, Éditions du Remue-Ménage / Women's Press, 1991, 174 p.
- MAIER, Carol, « Toward a Theroretical Practice for Cross-Cultural Translation », dans DINGWANEY, Anuradha et Carol MAIER (éd.), *Between Languages and Cultures, Translation and Cross-Cultural Texts*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1995, p. 21-38.
- MESCHONNIC, Henri, « Propositions pour une poétique de la traduction », *Langages*, vol. 7, n° 28, 1972, p. 49-54.
- , *Éthique et politique du traduire*, Lagrasse (France), Verdier, 2007, 185 p.
- MOI, Toril, « The Adulteress Wife », *London Review of Books*, vol. 32, n° 3, 11 février 2010, p. 3-6.
- MOUNIN, Georges, *Les belles infidèles*, Paris, Cahiers du Sud, 1955, 159 p.
- NIDA, Eugene A., « Principles of Translation As Exemplified by Bible Translating », dans Anwar S. DIL (comp.), *Language Structure and Translation*, Stanford, Stanford University Press, 1975, p. 24-46.
- NISARD, Désiré, « D'un commencement de réaction contre la littérature facile à l'occasion de la Bibliothèque latine-française de M. Pancoucke », *La Revue de Paris*, vol. 57, 1833, p. 261-287.
- NOUSS, Alexis (dir.), *TTR : Antoine Berman aujourd'hui*, vol. 14, n° 2, 2001.
- NOUSS, Alexis, « Théorie de la traduction : de la linguistique à l'herméneutique », transcription d'une conférence donnée au Centre de recherche en terminologie et traduction, Université Lumière Lyon 2, le 24 février 1998, 10 p.
- , « Éloge de la trahison », *TTR*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 167-179.
- , « Translation and Métissage », dans Paul ST-PIERRE et Prafulla C. KAR (éd.), *In Translation – Reflections, Refractions, Transformations*, Amsterdam / Philadelphie, John Benjamins Publishing, coll. « European Society for Translation Studies », 2007, p. 245-252.
- N'ZENGOU-TAYO, Marie-José et Elizabeth WILSON, « Translators on a Tight Rope : The Challenges of Translating Edwidge Danticat's *Eyes, Breath, Memory* and Patrick Chamoiseau's *Texaco* », *TTR : Les Antilles en traduction*, vol. 13, n° 2, 2000, p. 75-105.

- PAYOT, Marianne, « Traducteur / écrivain. Histoires de couples », *L'Express*, 13 au 20 juillet 2011, p. 64-67.
- PYM, Anthony, *Translation and text transfer : an essay on the principles of intercultural communication*, Francfort, Peter Lang, 1992, 228 p.
- , « Schleiermacher and the Problem of *Blendlinge* », *Translation and Literature*, vol. 4, n° 1, 1995, p. 5-30.
- , *Pour une éthique du traducteur*, Arras (France) / Ottawa, Artois Presses Université/Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, 155 p.
- , *Negotiating the Frontier : Translators and Intercultures In Hispanic History*, Manchester, St. Jerome, 2000, 265 p.
- , « On the historical epistemologies of Bible translating », dans Philip A. NOSS (éd.), *A History of Bible Translation*, Rome, Edizioni de storia e letteratura, 2007, p. 195-215.
- , *Exploring Translation Theories*, London, Routledge, 2009, 200 p.
- RICŒUR, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, 68 p.
- ROBINSON, Douglas, *Translation and Empire : Postcolonial Theories Explained*, Manchester, St. Jerome, 1997, 131 p.
- SARDIN, Pascale, « Les traducteurs [de théâtre] sont-ils [nécessairement] des corsaires? Trois dramaturges irlandais à l'épreuve du feu (John Millington Synge, Samuel Beckett, Brian Friel) », *Palimpsestes*, vol. 16, 2007, p. 31-44.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Des différentes méthodes du traduire*, trad. par Antoine Berman, Paris, Seuil, 1999, 156 p.
- SÉVIGNY, Marie-Ève, « Babel sur le Plateau. Entrevue avec Michel Tremblay », *Entre les lignes : le plaisir de lire au Québec*, vol. 5, n° 2, 2009, p. 31.
- SIMON, Sherry, « Délivrer la Bible : la théorie d'Eugène Nida », *Meta*, vol. 32, n° 4, 1987, p. 429-437.
- , « La traduction biblique : Modèle des modèles? », *TTR*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 111-120.
- , *Le Trafic des langues. Traduction et culture dans la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 1994, 224 p.
- , « Translation, Postcolonialism and Cultural Studies », *Meta*, vol. 42, n° 2, 1997, p. 462-477.

- , *Hybridité culturelle*, Montréal, L'Île de la tortue, coll. « Les élémentaires – une encyclopédie vivante », 1999, 63 p.
- , « Pratiques déviantes de la traduction », *Francophonies d'Amérique*, n° 10, 2000, p. 159-166.
- , « Antoine Berman ou l'absolu critique », *TTR*, vol. 14, n° 2, 2001, p. 19-29.
- SIMON, Sherry et Paul ST-PIERRE (dir. pub.), *Changing the Terms : Translating In the Postcolonial Era*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2000, 305 p.
- STECCONI, Ubaldo, « What Happens If We Think Translating Is A Wave? », *Translation Studies*, vol. 3, n° 1, 2010, p. 47-60.
- STEINER, George, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 538 p.
- TATILON, Claude, « Traduction : Une perspective fonctionnaliste », *La linguistique*, 2003, n° 1, vol. 39, p. 109-118.
- VANDAELE, Sylvie, « Quelques repères épistémologiques pour une approche cognitive de la traduction. Application à la traduction spécialisée en biomédecine », *Meta*, vol. 52, n° 1, 2007, p. 129-145.
- VENUTI, Lawrence, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, New York, Routledge, 1995, 353 p.
- , *The Scandals of Translation : Towards an Ethics of Difference*, New York, Routledge, 1998, 541 p.
- WAISMAN, Sergio, *Borges and Translation. The Irreverence of the Periphery*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2007, 267 p.

Théorie de la métaphore

- BORDAS, Éric, *Les chemins de la métaphore*, Paris, PUF, coll. « Études littéraires », 2003, 128 p.
- CALLAWAY, Howard G., « Beardsley on Metaphor », dans Lars AAGAARD-MOGENSEN, Luk DE VOS (éd.), *Text, Literature, and Aesthetics: In Honor of Monroe C. Beardsley*, Amsterdam, Rodopi, 1986, p. 73-88.
- DILLER, Anne-Marie, « Cohérence métaphorique, action verbale et action mentale », *Communications*, n°53, Paris, Seuil, 1991, p. 209-228.

- DÜRRENMATT, Jacques, *La métaphore*, Paris, Honoré Champion, 2002, 84 p.
- FREEMAN, Margaret H., « Poetry and the Scope of Metaphor : Towards a Cognitive Theory of Literature », dans Antonio BARCELONA (éd.), *Metaphor and Metonymy at the Crossroads : A Cognitive Perspective*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2003, p. 253-282.
- KLEIBER, Georges, « Métaphore : le problème de la déviance », *Langue française : Les figures de rhétorique et leur actualité en linguistique*, n°101, 1994, p. 35-56.
- MAC CORMAC, Earl, *A Cognitive Theory of Metaphor*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1985, 254 p.
- LAKOFF, George et Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003 [1980], 276 p.
- , *Philosophy In the Flesh : The Embodied Mind And Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999, 624 p.
- ORWELL, George, « Politics and the English Language », *Horizon*, avril 1946, en ligne, <www.george-orwell.org/Politics_and_the_English_Language/0.html>, consulté le 14 mai 2005.
- RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, coll. « Ordre philosophique », 1975, 413 p.
- SEARLE, John R., « La métaphore », dans *Sens et expression*, trad. Joëlle Proust, Minuit, coll. « Le sens commun », 1982, p. 121-166.
- VERNANT, Denis, « Métaphores, analogies et iconicité », *Revue francophone d'esthétique : La pensée plastique*, n° 3, juin 2005, p. 117-137.

Théories du métissage et études postcoloniales

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine, « La Perception de l'autre : point d'appui de l'approche interculturelle », *Le Français dans le monde*, vol. 23, n°181, 1983, p. 40-44.
- AUDINET, Jacques, *Le temps du métissage*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1999, 156 p.
- BESSIÈRE, Jean et Jean-Marc MOURA (éd.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada : conférences du Séminaire de littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, H. Champion, 1999, 196 p.
- BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994, 285 p.
- BONNIOL, Jean Luc, *La couleur comme maléfice: une illustration de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992, 304 p.

- CLAVERIE, Chantal, « Mulâtres, métis, métissage dans la littérature des Antilles françaises », dans J.-L. BONNIOL (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, 2001, p. 81-92.
- GLISSANT, Édouard, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, 503 p.
- , *Introduction à une Poétique du Divers*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995, 106 p.
- , *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, 241 p.
- GRUZINSKI, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p.
- HAREL, Simon (éd.), *L'Étranger dans tous ses états, enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ éditeur, 1992, 190 p.
- KANDÉ, Sylvie (dir. pub.), *Discours sur le métissage, identités métisses*, Montréal, L'Harmattan, 1999, 224 p.
- LAPLANTINE, François et Alexis NOUSS, *Le métissage*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997, 127 p.
- MAALOUF, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, coll. « Livre de poche », 2007, 189 p.
- NOUSS, Alexis, « Plaidoyer pour un monde métis », *Intermag : Philo*, n° 9, avril 2007, reportage vidéo en ligne, <<http://www.rta.be/intermag/index.php/alexis-nouss-plaidoyer-pour-un-monde-metis>>, consulté le 15 août 2009.
- RUSHDIE, Salman, *Patries imaginaires*, trad. par Aline Chatelin, Paris, Christian Bourgois, coll. « 10/18 », 1995, 459 p.
- SAID, Edward, *Culture and Imperialism*, Toronto, Random House, 1994, 416 p.
- SALA-MOLINS, Louis, « Les Lumières : de la 'dégénération noire' à la 'perfectibilité blanche' », dans Sylvie KANDÉ (dir. pub.), *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 97-114.
- SCHMIDT, Nelly, *Histoire du métissage*, Paris, Éditions de La Martinière, 2003, 223 p.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, 449 p.
- TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, 452 p.

- TOUMSON, Roger, *Mythologies du métissage*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « écritures francophones », 1998, 267 p.
- TURGEON, Laurier (dir. pub.), *Regards croisés sur le métissage*, Presses de l'Université Laval, coll. « Intercultures », Québec, 2002, 233 p.
- , *Patrimoines métissés : contextes coloniaux et postcoloniaux*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, 234 p.
- YOUNG, Robert J. C., *Colonial Desire : Hybridity In Theory, Culture, and Race*, London, Routledge, 2002 [1995], 260 p.

Critique littéraire et sémiologie

- ANDREWS, Edna, *Conversations With Lotman : Cultural Semiotics In Language, Literature and Cognition*, Toronto, University of Toronto Press, 2003, 204 p.
- BARTHES, Roland, « Éléments de sémiologie », *Communications*, 1964, vol. 4, n° 4, p. 91-135.
- , *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, 105 p.
- BAZIÉ, Isaac et Peter KLAUS (éd.), *Canon national et constructions identitaires : Les nouvelles littératures francophones*, Berlin, Institut de Philologie romane de l'Université Libre de Berlin, coll. « Neue romanica », 2005, 365 p.
- ÉTHIER-BLAIS, Jean, « Une nouvelle littérature », *Études Françaises*, 1965, vol. 1, n° 1, p. 106-110.
- BONE, Robert A., *Down Home. A History of Afro-American Short Fiction From Its Beginnings to the End of the Harlem Renaissance*, New York, Putnam, 1975, 328 p.
- BOURKHIS, Ridha, *Tahar Ben Jelloun : La poussière d'or et la face masquée*, Paris, L'Harmattan, 1995, 222 p.
- BURTON, Richard D.E., *Le roman marron : Études sur la littérature martiniquaise contemporaine*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997, 282 p.
- « Chamoiseau ou portrait de l'artiste en militant de la créolisation », *rfi culture*, mai 2005, en ligne, <http://www.rfi.fr/culture/fr/articles/112/article_80618.asp>, consulté le 23 mai 2009.
- COETZEE, J. M., « Palimpsest Regained », *The New York Review of Books*, mars 1996, vol. 43, n° 5, en ligne, <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1996/mar/21/palimpsest-regained/>>, consulté le 15 janvier 2012.

- CONRAD, Peter, « A Creole Wordsmith Who Puts the Chat Among the Pidgin », compte rendu de *Solibo Magnificent*, de Patrick Chamoiseau (trad. par Rose Réjouis et Val Vinokurov, New York, Pantheon Books, 1997, 190 p.), *The Guardian*, 28 février 1999, en ligne, <<http://www.guardian.co.uk/theobserver/1999/feb/28/featuresreview.review3>>, consulté le 22 mars 2009.
- ECO, Umberto, *L'Œuvre ouverte*, trad. Chantal Roux de Bezieux et André Boucourechliev, Paris, Seuil, coll. « Pierres vives », 1965, 315 p.
- , « Metaphor, Dictionary, and Encyclopedia », *New Literary History*, vol. 15, n° 2, hiver 1984, p. 255-271.
- , *Lector in fabula*, trad. Myriem Bouzaher. Paris, Grasset, 1985, 315 p.
- FOUCRIER, Chantal et Daniel MORTIER (éd.), *Frontières et passages : les échanges culturels et littéraires : Actes du XXVIII^e Congrès de la Société française de littérature générale et comparée* (Rouen, 15-16-17 octobre 1998), Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1999, 553 p.
- GORKINE, Michel, *Julien Green*, Paris, Nouvelles Éditions Debresse, 1956, 218 p.
- GREEN, Julien, *Le langage et son double*, Paris, Seuil, 1987, 401 p.
- HOWELLS, William Dean, « Mr. Charles W. Chesnutt's Stories : A Review », *The Atlantic*, 1900, en ligne, <<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1900/05/mr-charles-w-chesnutts-stories/306659/>>, consulté le 18 septembre 2012.
- HÜLLEN, Werner, « Semiotics narrated : Umberto Eco's The Name of the Rose », *Semiotica*, vol. 64, n° 1-2, 1987, p. 41-57.
- KHATIBI, Abdelkebir, « Nationalisme et internationalisme littéraires », dans *Figures de l'étranger dans la littérature française*, Paris, Denoël, 1987, p. 201-214.
- LAMONTAGNE, André, « Le livre et le monde : la référence intertextuelle chez Jorge Luis Borges », *Tangence : La référence littéraire*, n° 44, juin 1994, p. 19-31.
- LOUIS, Patrice, « Aimé Césaire : 'La culture, c'est tout ce que l'homme a inventé pour rendre le monde vivable et la mort affrontable' », *L'Express Culture*, rubrique « Écrivains Entretien », juin 2004, en ligne, <http://www.lexpress.fr/culture/livre/aime-cesaire-la-culture-c-est-tout-ce-que-l-homme-a-invente-pour-rendre-le-monde-vivable-et-la-mort-affrontable_809198.html>, consulté le 4 avril 2009.
- LOTMAN, Youri, *La Sémiotique*, trad. par Anka Ledenko, Limoges, PULIM, coll. « Nouveaux Actes Sémiotiques », 1999, 149 p.
- MANGUEL, Alberto, *A History of Reading*, Toronto, Knopf, 1996, 371 p.

MANGUEL, Alberto et Gianni GUADALUPI, *Dictionnaire des lieux imaginaires*, trad. par Patrick Reumaux, Michel-Claude Touchard et Olivier Touchard, Paris, Actes Sud, coll. « Babel », 1998, 550 p.

NDIAYE, Christiane, « Ollivier : le baroque au féminin. Vers une nouvelle esthétique du roman haïtien », *Études littéraires*, vol. 34, n° 3, été 2002, p. 61-71.

PINEAU, Gisèle, « Entretien avec Chantal Anglade : les femmes des Antilles chuchotent beaucoup dans les cuisines », *Remue.net*, septembre 2003, en ligne, <http://remue.net/cont/Pineau_01entretien.html>, consulté le 25 mai 2007.

RÉJOUIS, Rose, « Une lectrice dans la salle, entretien avec P. Chamoiseau », 2002, *Île en île*, en ligne, <http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/chamoiseau_entretien.html>, consulté le 6 juin 2009.

SAIGH BOUSTA, Rachida, *Lecture des récits de Tahar Ben Jelloun. Écriture, mémoire et imaginaire*, Casablanca, Afrique-Orient, 1999, 190 p.

SAINT-JEAN, Robert de, *Julien Green par lui-même*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, 187 p.

SHIELDS, Kathleen, « Julien Green traducteur de lui-même », dans Michael O'DWYER (éd.), *Julien Green, diariste et essayiste*, Oxford, Peter Lang, coll. « Modern French identities », 2007, p. 229-240.

SINCLAIR, Hamilton-Lucas, « *Le Cassé* de Jacques Renaud, des extraits de critiques », 22 mai 2010, en ligne, <<http://electrodes.wordpress.com/2010/05/22/le-casse-de-jacques-renaud-version-originale-et-integrale/>>, consulté le 3 novembre 2011.

THIBAUDAT, Jean-Pierre, « L'« Œuvre » sur papier bible de Kundera. Vous avez dit Pléiade? », *Rue89 : Les blogs*, 23 mars 2011, en ligne, <<http://blogs.rue89.com/balagan/2011/03/23/l-oeuvre-sur-papier-bible-de-kundera-vous-avez-dit-pleiade-196436>>, consulté le 21 novembre 2011.

WALCOTT, Derek, « Lettre à Chamoiseau », dans *Café Martinique*, trad. par Béatrice Dunner, Monaco, Éd. du Rocher, 2004, p. 114-138.

Ouvrages d'ordre général

BEARDSLEY, Monroe C., *Aesthetics, Problems In the Philosophy of Criticism*, Indianapolis, Hackett, 1981 [1958], 614 p.

DERCZANSKY, Alexandre, « Un converti est-il un traître? », *Historia : Qui est « le » traître?*, avril 1983, n° 437 bis, p. 92-94.

FELEPPA, Robert, *Convention, Translation, and Understanding : Philosophical Problems In the Comparative Study of Culture*, Albany, State University of New York Press, 1988, 317 p.

MUSTO, Michael, « La Dolce Musto : Overheard From Others and Myself », *Village Voice*, 5 juin 2007, en ligne, <<http://www.villagevoice.com/2007-06-05/columns/overheard-from-others-and-myself/>>, consulté le 15 juin 2007.

PICOCHÉ, Jacqueline (dir.), *Le Dictionnaire étymologique du français*, coll. « Usuels du Robert », Paris, Le Robert, 1979.

THÉRIVE, André, *Essai sur les trahisons*, Paris, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1951, 214 p.